

DaxueRenwenDuben
RenYuZiwo

夏中义 主编

大学人文读本
人与自我



广西师范大学出版社

VISIT...

LANZAROTE Caliente.com



axueRenwenDuben

RenYuZiwo

夏中义 主编

大学人文读本

人与自我



广西师范大学出版社

目录

总序
本卷导言
第一章 大学：人文精神的旗帜
第二章 人生须活出意义
第三章 回到日常 超越日常
第四章 心灵因博大而悲悯
第五章 青春·性爱·身体
第六章 婚姻·家庭·代沟
第七章 我是女性 但不主义
第八章 角色的自期与自律
第九章 直面苦难的勇气
第十章 生与死的对话

总序

夏中义

当我为即将付梓的《大学人文读本》(以下简称《读本》)伏案作序时，我明白，我所想写的，不仅仅代表我个人。

有人问：你们为何要编这套《读本》?

这可从两方面来回答。若着眼于建设性，《读本》旨在为当下中国大学生的“精神成人”提供系统的优质思想资源；若着眼于补偿性，则毋庸讳言，中国高校人文教育缺失久矣。

大学人文教育之长期缺失，实为结构性缺失。且不说现实社会对大学的期待，一般重在专业乃至功利，而非人文关怀；也不说大学生在校往往囿于学科分支细化而诱发人文视野萎缩，以致“学哲学太空，学历史太死，学文学太浅”，本属人文学科的文、史、哲尚且如此，更遑论非人文学科的理、工、医、农等专业了；即使是高校专职做学生工作的，也因偏于政治导向与心理调节，而无力亦无计从“精神成人”的高度来满足大学生对普世价值通识的人文渴求——虽然一个大学生从18岁跻身高等学府，到22岁本科毕业，本是其生命史特有的“灵魂发育”季节，他本就有权要求大学设置有关“精神营养”教程；虽然一个现代意义的大学，当它刚从中世纪的欧洲大陆崛起时，它便是以“精神城堡”的英姿，而非“职业培训所”的招牌，昭示于人类社会的。应该说，20世纪上半叶中国曾经有过这样的大学，如“五四”新文化运动时的北京大学，又如抗日战争时期的西南联大……然俱往矣，今非昔比，但无碍后人来日可追先哲。

《读本》应是一套普适性的青年知识分子修养读物，而不仅仅是大学人文系科的教参资料。这里所谓的“知识分子”，主要是指专业学识层面上的创造者、传播者及运用者，它可以涵盖学界、思想界那些敢于担当人间道义的“精神战士”，但前者的外延显然比后者宽泛。至于“精神成人”，则是强调一个普通的大学生应在本科期间初具“独立精神、自由思想”之潜质。其鉴别尺度之一，当是看其在学业之余，能否认真且持续地向自己追问“如何做人”这一终极命题，以及在何种价值水平上思索乃至践履此命题。而《读本》的创意正在于，欲引导读者从如下三个维度，展开对上述命题的思考：

第一，人与自我——你将如何为自身的日常生存注入意义，从而使生物学层面的个体生命真正转化为文化学层面的“主体角色”；

第二，人与国家——你将如何面对故土的百年沧桑及其社会——文化转型，以期将自己塑造成迥异于卑微子民的“现代国民”；

第三，人与世界——你将如何置身于新世纪的“全球化”格局，尝试用全人类而非狭隘族国的眼光，来关注我们这颗星球所发生的宏大事件与国际难题，诸如生态、种族、战争、宗教、人权……而无愧为“世界公民”。

上述三个维度或三大理念，实已暗示整套《读本》的构成框架或编纂规则：以理念分卷，按主词立章。所谓“以理念分卷”，是指每一分卷重在阐释一个理念，依次为：“主体角色”(第一卷)；“现代国民”(第二卷)；“世界公民”(第三卷)。所谓“按主词立章”，是指围绕给定分卷之理念，设置一串富有逻辑关联的主(题)词(如第一卷为“主体角色”理念设置的“人与自我”主词系列是：“大学”□“人生”□“日常”□“良心”□“青春”□“婚恋”□“女性”□“角色”□“勇气”□“遗嘱”)，再依据每一主词内涵的深广延绵，来精心选文，有机组合，独立成章。简言之，若曰“理念”是贯穿“主词”系列的灵魂，则刻意编排的“主词”当是逻辑地支撑“理念”的骨架。

《读本》既然意在为大学生“精神成人”呈示根基性价值参照或“精神底线”，这便从根本上规定了《读本》内容，亦即选文须具备“思想性”、“可读性”与“经典性”。“思想性”、“可读性”无须赘言，“经典性”则重在辑录名家文字(内含著述、演讲、诗文、信函、奏章、碑铭、日记、随笔、格言、遗嘱诸多文体)。所谓名家，除了星辰般辉映20世纪人类文化星空的世界巨人外，《读本》还尤其珍视如下三类中华英杰所贡献的思想瑰宝：一是1840年以降为祖国的独立、富强与进步而鞠躬尽瘁的仁人志士；二是1916～1919年间为中国文化的现代转型而疾呼“民主与科学”的“五四”先驱；三是晚近20余年来为当代中国“改革开放”而不懈奋斗的社会精英。

这就意味着，《读本》所做的，实是在尝试现代人文视野的重新整合，即通过对人类共同的普世价值谱系的纵深勘探暨合理配方，以期为大学生“精神成人”提供全方位、几近全息型的优质思想营养。这就明显越出了当下高校系科设置互为阻隔的基本格局，而使《读本》初步呈现出跨学科、又渐趋圆融的“大人文视野”。是的，若着意甄别惯常意义上的学科归属，《读本》可谓涉猎甚广，近乎学科“博物馆”，远不止文、史、哲、经、政，还有伦理学、心理学、教育学、科学哲学、科学史、精神史……但有趣的是，隶属上述学科的选文一旦被有机辑入《读本》所设定的语境，它又奇迹般地淡出原先学科圈，而让文本的每一个字甚至标点皆无声地用来澄明大学生“精神成人”时可能生发的困惑。由近代分工所铸成的高校系科的功能互阻，而今却在《读本》这一实验性思想平台消失于无形，这倒是我始料不及的。

诚然，《读本》不会忘记它的潜在读者首先是正在校园就读的大学生。

大学生最终认同与否，可谓从根子上决定了《读本》的命运。为了让大学生在“灵魂发育”之际，能及时而确凿地听到另一种清醒而清洁的声音，《读本》颇讲究一个“贴”字。“贴”，要义有二：一是珍惜大学生内心的人文渴求；二是平等地正面应对大学生“成长的烦恼”——既不是居高临下地借权威语式来以偏赅全，也不是把人文教育柔化为慈善家的安抚，更不是放任自流，眼看一群群大孩子因挡不住时尚的诱惑而及时行乐，以欲念的满足来遮蔽人生真谛，却一筹莫展。

让《读本》平等地正面应对大学生的人文渴求，这既是编委的集体行为取向，也是对某种阅读理想的预设。若读者日后真能将《读本》之阅读转化为“灵魂对话”，这当是编者所梦寐以求的。由此不难理解本书为何要将每章编者絮语命名为“旁白”。“旁白”者，既含“参与”之意，又有“代庖”之戒也。毕竟“灵魂”之事，纯属个人精神事件，他者可供参照，无法代之思考。故在《读本》与读者之间，一个明智的编者只愿或只应扮饰如下角色：A□《读本》选编的思想资源大多是巨子或有分量人物的文字，而编者恰似桥梁，望读者能通过编者的简介而与巨子相遇乃至对话；B□有些巨子的经典性思考远较坊间崇高，“高山仰止”，孩子一时难攀，编者便是阶梯，可借“旁白”把某些因深邃而艰涩的意思，深入浅出地说清楚，亦即当你想爬到巨人肩头看得更远时，请先站到编者肩上来；C□选文所蕴含某些问题的重要性不言而喻，但中外学界却未必能给出权威性定论，此时编者便有责任将巨子的思考乃至破绽，以及编者由此而生的疑虑，借“旁白”道出，企盼读者一起思考。

一部书稿，近百万字，好不容易编出来，末了却说编者对全书未必洞明若烛，相反，尚存疑点有待日后三思，这并非谦辞，倒是实话实说。

中国大学人文教育缺失既久，这便命定《读本》作为补偿性举措，近乎是在先哲曾经走过却又转眼荒芜的故土，重新踏出一条路来。我与我的编委一路走来，走了一年，似乎不曾有过“我们走在大路上”的豪迈。其间虽不缺“柳暗花明”之欣慰，那也是“山重水复”累月跋涉所致。是的，我不讳言《读本》是在尝试“大人文视野”之整合，但这片刚被整合的“大人文视野”对编者来说，无疑也很新，充满“陌生化效果”。我愿说我对全书构成早已廓然于胸，但我委实不敢说，我对《读本》每卷、每章乃至每篇选文对给定理念的细部阐释，也烂熟于心。我只是对与我专业相关的《读本》内容才有言说的自信。这就是说，面对《读本》所庄严展开的思想的宽银幕，我深感自己既是编者，同时也是亟须重新受洗的“教徒”，此“洗礼”所指亦有二：既指学识，更指灵魂。从这意义上，也可谓我和我的编委，是差不多与读者站在同一地平线。

我们不是传教士，也不是舍身为人间盗火种的普罗米修斯，我们所以从五湖四海聚到独秀峰下，齐心协力编《读本》，是因为我们皆祈愿能有这么一个机遇，可将曾真诚地感动过我们、并将继续深刻影响我们生命历程的那些思想暨文字，编成一本书，让现在那些渴望“精神成人”的大学生(其间将有我的孩子)也用心读一读，或许他们也会有所感动有所

思。

最后，我要感谢广西师范大学出版社及其社长萧启明，责编赵明节、杨胜刚，感谢他们在《读本》一案所体现的出版家的眼光、气度与责任心。

我还要感谢我的尊敬的编委丁东(山西社会科学院副研究员)、王彬彬(南京大学教授)、李新宇(吉林大学教授)、刘锋杰(苏州大学教授)、邵建(南京晓庄学院副教授)、富华(浙江嘉兴学院副教授)、谢泳(山西省作家协会《黄河》杂志编辑)，感谢他们为《读本》所贡献的睿智、协作精神与文化使命感。

谨为序。

2002年春于沪上天忧草庵

本卷导言

刘锋杰

若问我，当代中国大学教育缺什么?我会毫不犹豫地说：缺失人文教育。人文教育就是培养大写的人、舒展的人，使人的生命经教育而更加情韵悠长，光明磊落。前不久，在各报引起热烈讨论的清华大学学生“伤熊”事件，显示的就不是那位同学的法制意识淡薄，也不是如辩解的，是对熊的敏感性的测试，若如此，“伤熊”变成了科学实验，岂不滑稽?“伤熊”事件之所以会出现在一个高分高能的学生那里，根本上是他缺少人文教育，缺少了人文教育必然强调的爱的滋润，人的同情之心被堵塞，丧失悲悯情怀，才会将一时的好奇建立在对于他物的伤害上。这反映了教育的缺陷。在一个很长时期内，我们的体制提倡恨的培养，鼓动无情的斗争，这使爱意远离了日常生活和人的心灵，至今还使我们的社会积重而难返；漠视人的生命和动物的生命，仍然是一个顽症。再加上近年来功利主义不仅成为我们社会的主导价值取向，同样地进入高等学府，成为高校的主要追逐目标，莘莘学子在耳濡目染中，一个一个变成功利主义者，心灵枯槁，思维定型，人生态度世俗化，行为方式畸变，使得生命的诗意尽失。这决非危言耸听。所以，呼唤一种广博优雅的人文教育，当是大学教育之迫切需要。实现一个世纪前鲁迅先生提出的“立人”理想，仍然是未竟事业，需要为之奋斗。

在我看来，人文教育与大学生个体自我的关系，有三个维度密切相关，

这是建构自我的三个价值目标：

目标之一，创造意义自我。

人的自我，具有多种内涵。它需要物质的满足，物质成为个体生存的基础，是不容置疑的事实。但仅仅满足人在现世的各种生理需要，只追求地位、金钱，将它们视做人生的最高目标，那就大错特错。物欲的满足永无止境。叔本华说过，人的一个欲望得到了满足，就会产生十个欲望；十个欲望得到了满足，就会产生百个、千个欲望。所以，简单的欲望满足，只能使人扎进欲望的陷阱而不能自拔。其实，人生幸福并不受制于财富的多少，快乐完全可以来自对于物质的超越。孔子的学生颜回，只要一盒饭、一瓢水，住在陋巷，不改其乐，这是乐在他对自己行为方式的坚信上。人若能对一片水，对一座山，对一只鸟，对一棵树，都能产生欢喜，那才是真正意义上的人，才具有真正的欢喜情怀。

冯友兰将人生划分为四个境界：自然境界、功利境界、道德境界与天地境界。宗白华说人生有六个境界：功利境界、伦理境界、政治境界、学术境界、艺术境界和宗教境界。他们都在期望人能超越生理与物质的、实用与政治的境界而向道德的、艺术的、宗教的乃至天地的境界攀升，至此，人才获得人之为人的精神标识。

现代人已经高度异化，根源就是现代人对物质文明的极端追求，导致现代人对幸福、对人生意义的严重曲解，结果，物质财富每天都在增长，快乐却不能同步。对现代人而言，解放自己的心灵，摆脱对物质的依赖，融入自然，与万物对话而交流，悲天又悯人，以爱惜作人生的底蕴，培养博大而深沉的情怀，确认良知对于人类的重要作用，无疑是人的首选价值。现代人若要真正走好漫漫人生路，意义自我的创造，远比知识的获取、谋生手段的训练、竞争能力的培养更重要。一个堂堂正正的人，可以做好任何事；一个工具化的人，只能机械地完成一件事，而于他事则显示出他的低能乃至破坏性来。

目标之二，升华青春自我。

青春者何?青春就是生命意义真正浮现于人生地表，人的身体由自然状态向社会状态急速转化，欲望、迷茫、焦灼、欢乐、幸福、激越等齐聚于身体内，合奏出来的一曲交响乐。不能压抑青春之身体，它的饥渴得不到满足就会激生病态。比如性爱，它会在青春期构成灵与肉的巨大冲突，你不能取极端的否定态度，也不能取极端的放纵态度。否定性，青春会黯然失色；放纵性，身体会在肉欲中沉沦。追求性与爱的平衡，始终是性爱的主题。将性与爱作比，性比爱强烈，爱比性平和。性之事，若要创造出精彩，只有用爱来点题，才能谱写人生之诗篇，而有恒久之魅力。肉体的欢乐确能在瞬间令你销魂，但只有心灵在爱，才是永恒的销魂，它缧入你的生命直至生命谢幕也挥之不去。与青春相关者还有婚姻、家庭与代沟的问题，它们共同构成青春自我向社会的必然延伸，在这些延伸面，既为青春自我提供了更大的活动空间，也为青春自我设置

了必然的障碍。所以，将婚姻、家庭和代沟，都纳入为青春自我创造意义而不是减去意义的发展设计中，是个体自我应当处理好的一个方面。与青春自我最为密切相关者，还有性别话题。在现代社会，不搞性别歧视，在解放与平等的两性关系中，为自我提供更加充分的创造空间，应作为自我的内在价值标准加以确认。我以为在青春期内培养女性具有健全的女性人格，培养男性具有健全的女性意识，将对社会发展产生良性互动。拥有“一间自己的屋子”，是女性反抗社会的合理诉求，但这间屋子不是封闭的，它四面洞开，可迎八方来风。“我是女性，但不主义”，这样的主张，很能反映性别生态的自然内涵及发展趋势。在性别合作上，不奉行性别单边主义，会使世界更美好。青春之自我不只有飞扬，它还有对社会的责任，对未来的承担，对创造事业的预备，但只要青春自我是建立在爱的而非恨的、美的而非丑的、理想的而非庸俗的、热情的而非偏执的、开放的而非封闭的优良心性之上，青春自我就将人生意义注入了它的内涵，为走向社会、走向博大，奠定了坚实的价值基础。

目标之三，沉思苦难自我。

人，是无法避免苦难的。即使对于年轻的大学生而言，苦难也会不期而遇，它在人生的每一个阶段，甚至每一步中，等着你，与你厮拼。所以，挑战苦难，几乎成了面对苦难的惟一选择。早早地思考诸如挫折、病痛、失意、死亡的威胁、无情的打击、身处逆境等人生苦难，是自我心智的一次次极限运动。伟大的前行者已经为我们留下了光辉身影。先哲孟子也留下铮铮誓言：富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。对于青年而言，通过体验苦难与想像苦难，可对自我生命进行某种预演与预防。像沈从文，被迫辍笔几十年，却没有倒下，用文弱的双肩，撑起了另一片艺术空间。他入故宫讲解文物，一讲就是十年，但能静下心来，用其智慧写成《中国服饰研究》，这是第一部中国服饰史著作!这表明，战胜苦难，未必是轰轰烈烈的，它就在日常的坚守中，只要你的心态健全，眼望远空，你就能穿透黑暗，找到光明。即使到了山穷水尽之境，你还可点起心中的灯，照亮自己的道路。如顾准，不怕坐牢，不怕妻离子散，不怕亲朋规避，在绝境中追求真理，真理也会为他显身。

苦难对人生有三种意义：一、让你多了一种体验，使你的生命更丰富；二、为你战胜更多苦难积累了经验，使你能够坚定地走完一生；三、战胜苦难，就是战胜了恐惧，这从根本上具备了战胜一切苦难的本体性力量。对于没有恐惧的自我来说，还有什么苦难不能被战胜?因此，苦难感、幸福感、成就感与人生意义，在人的生命中是融为一体而交感互动的。

为什么要对青春来谈死亡这个颇为遥远的难题呢?这是否显得太残酷?我不这样看。早在30年前，一个暴风雨的夜晚，无助的我就曾向苍穹发出我的呼喊：你为什么不用雷电将我劈了，免我在人生的艰难?死亡离生命并不远，它是生命的伴娘。哪里有生命，哪里就有死亡。在生活中，白血病的肆虐，大自然的无情，恐怖主义的进攻，都使个体生命显得软弱无力。思考死亡，不是老者的专利，它也是青春的旋律。我们应当理

解法国思想家蒙田说的那句话：学会死亡。这其实就是解除死亡对心灵的束缚，不要在死亡面前缩手缩脚，而是放心大胆地去生活，去享受，去创造。人的生命不应只完成它的物质运动，在机体衰老时不得不离开人世，而要活出生命的尊严，在生活中完成精神的创造，活得情趣盎然，日新月异。以此作人生的基点，也就有了高质量的人生。向死而生，向苦难而欢乐，这既把选择的权力交给了我们，也把创造的权力交给了我们。何去何从，将由我们自己决定。

总之，意义自我叫人超越世俗的拘束而达精神自由的高度，青春自我叫人守住生命的热情，苦难自我叫人伸展情志的深度与广度，如此，人的生命既光彩夺目，又平淡温柔，它才达到了最佳状态的超常发挥。而将这三个维度有机融合起来，就形成了一个整体的人文自我，此时的自我具有人文情怀、人文视野、人文目标，不被极端的情感所制约，不为简单的功利主义所遮蔽，它就能将入世与出世、灵与肉、个体与群体、享受与创造、生与死等统一起来，在一种仁爱而非滥爱、博大而非庞大中去守护生命、创造生命，去守护文化、创造文化。

一个当代的大学生，难道会不以此自期、自律与自尊?

第一章 大学：人文精神的旗帜

我的大学观

大学生的精神升华

雅斯贝尔斯

(1883—1969)，德国哲学家，晚年入籍瑞士。本文节选自作者《什么是教育》，邹进译，北京，生活·读书·新知三联书店，1991。题目为编者所加。

大学也是一种学校。但是一种特殊的学校。学生在大学里不仅要学习知识，而且要从教师的教诲中学习研究事物的态度，培养影响其一生的科学思维方式。大学生要具有自我负责的观念，并带着批判精神从事学习，因而拥有学习的自由；而大学教师则是以传播科学真理为己任，因此他们有教学的自由。

大学的理想要靠每一位学生和教师来实践，至于大学组织的各种形式则是次要的。如果这种为实现大学理想的活动被消解，那么单凭组织形式是不能挽救大学的生命的，而大学的生命全在于教师传授给学生新颖

的、符合自身境遇的思想来唤起他们的自我意识。大学生们总是潜心地寻觅这种理想并时刻准备接受它，但当他们从教师那里得不到任何有益的启示时，他们便感到理想的缥缈和希望的破灭而无所适从。如果事实果真如此，那他们就必须经历人生追求真理的痛苦磨难去寻求理想的亮光。

我认为，大学的理想始终存在着，只要西方国家的大学里还把自由作为其生命的首要原则，那么实现这种理想则依赖于我们每一个人，依赖于理解这一理想并将它广为传授的单个个人。

年轻一代正因为年轻气盛，所以从其天性来说，他们对真理的敏感速度往往比成熟以后更为灵敏。哲学教授的任务就是，向年轻一代指出哪些是对思想史做出重大贡献的哲学家，不能让学生们把这些哲学家与普通的哲学家混为一谈。哲学教授应鼓励学生对所有可知事物科学的意义的把握，让他们认识到生活在大学的理想之中，并且意识到自己有责任去创新、去建设和实现这一理想，他不必讳言知识的极限，但是他要教授适当的内容。

精神贵族是从各阶层中产生的，其本质特征是品德高尚、个体精神的永不衰竭和才华横溢，因此精神贵族只能是少数人。大学的观念应指向这少数人，而芸芸众生则在对精神贵族的憧憬中看到了自身的价值。

但是，由于精神贵族只能在民主社会中得到承认，而不是出自自我的要求，因此大学必须为他们提供机会。大学就是要求在成绩和个性方面都十分突出的人才，这是不言而喻的，它们才构成了大学生命的条件。

人们普遍认为，大学的更新要与整个人类观念的改变联系起来把握，其结果仿佛会导致国家观念的觉醒。一个真正的民主国家懂得怎样运用权力，惟其如此，国家的意义才能深深扎根于民众的日常思维方式中。如同所有精神生活一样，国家不断校正自我的形象，在精神的斗争中显示出自由，精神通过共同的任务存在于与它相连的对立面中。这样的国家充满了尊重知识的气氛，因此，在大学的精神创造中不仅要寻求最透明的意识，而且还要寻找国民教育的根源。

大学生是未来的学者和研究者。即使他将来选择实用性的职业，从事实际的工作，但在他的一生中，将永远保持科学的思维方式。

原则上，学生有学习的自由，他再也不是一个高中生，而是成熟的、高等学府中的一分子。如果要培养出科学人才和独立的人格，就要让青年人勇于冒险，当然，也允许他们有懒惰、散漫，并因此而脱离学术职业的自由。

如果人们要为助教和学生订下一系列学校的规则，那就是精神生活、创造和研究的终结之日。在这种状况下成长起来的人，必然在思维方式上模棱两可，缺乏批判力，不会在每一种境况中寻找真理。

假如我们希望大学之门为每一个有能力的人敞开，就应该让全国公民，而不是某些阶层中的能干人拥有这项权利。这就是说不要因为一些需要特别技巧应付的考试而淘汰了真正具有创造精神的人。

通过一连串考试，一步步地抵达目的地，这种方式对不能独立思考的芸芸众生来说是十分有利的，而对有创造精神的人来说，考试则意味着自由学习的结束。大学应始终贯串这一思想观念：即大学生应是独立自主、把握自己命运的人，他们已经成熟，不需要教师的引导，因为他们能把自己的生活掌握在手中。他们有选择地去听课，聆听不同的看法、事实和建议，为的是自己将来去检验和决定。谁要想找一位领导者，就不该进入大学的世界，真正的大学生能主动地替自己订下学习目标，善于开动脑筋，并且知道工作意味着什么。大学生在交往中成长，但仍保持其个性，他们不是普通人，而是敢拿自己来冒险的个人。这种冒险既是现实的又必须带有想像力。同时，这也是一种精神上的升华，每一个人都可以感觉到自己被召唤成为最伟大的人。

最后一关是考试，而考试只是在证实已经发生的事情：学生运用他的自由对自我做出选择。如果经过严格条件挑选出来的大学生，在整个学习期间仍要走一条由学校规定、控制的安稳之路，然后达其终点，这就不成其为大学生了。高等学府的本质在于，对学生的选择是以每个人对自己负责的行为为前提，他所负的责任也包括了到头来一无所成、一无所能之冒险。在学校里让学生在精神上做这样的选择是最严肃的事情。

精神贵族与社会贵族迥然相异，每一个有天赋的人都应该寻求读书的机会。

精神贵族有自己的自由，不论是在达官贵人或工人群中，在富商人家或在贫民窟里，均可发现他们，但不论何处，精神贵族都是珍品。而进入大学学习的年轻人便是全国民众中的精神贵族。

精神贵族与精神附庸的区别在于：前者会昼夜不停地思考并为此形销体瘦，后者则要求工作与自由时间分开；前者敢冒险，静听内心细微的声音，并随着它的引导走自己的路，而后者则要别人引导，要别人为他订下学习计划；前者有勇气正视失败，而后者则要求在他努力之后就有成功的保证。

想像力：大学存在的理由

怀特海

(1861—1947)，英国哲学家，数学家。本文选自《现代西方资产阶级教育思想流派论著选》，王承绪译，北京，人民教育出版社，1980。题目为编者所加。

大学是教育机构，也是研究机构，但大学存在的主要原因既不能从它向学生传授纯粹知识方面，也不能从它为院系成员提供纯粹研究机会方面去寻找。

因为，这两种职能也可以在花费巨额开支的学校之外的地方，以较低的费用得以实行。书本的费用不高，学徒制也为人熟知。就传授纯粹的知识而言，由于15世纪印刷术的普及，大学已不再有存在的理由了。然而，建立大学的主要推动力却正是自那以后产生的，而近来这种推动力还更为增强了。

大学存在的理由在于，它联合青年人和老年人共同对学问进行富有想像的研究，以保持知识和火热的生活之间的联系。大学传授知识，但它是富有想像力地传授知识。至少，这就是大学对社会应履行的职责。一所大学若做不到这一点，它就没有理由存在下去。充满活力的气氛产生于富有想像的思考和知识的改造。在此，一件事实将不再是纯粹的事实，因为它被赋予了全部的可能性。记忆不再是一种负担，因为它如同我们梦境中的诗人和我们的目标设计师一样富有生机。

想像与事实不能分离。想像是探明事实的一种方式，它的作用在于，引出适应于事实的一般原则(正如事实的存在一样)，并对符合这些原则的各种可能性进行理智考察。它能使人建构一种新世界的理智的远见，并以提出令人满意的目标来永葆生活的热情。

青年人是富于想像的，如果通过训练使想像力得到增强，这种想像的活力大都能保持终生。世界的悲剧在于，那些富于想像力的人经验不足，而那些富有经验的人又贫于想像。蠢人们凭想像行事而缺乏知识，学究们又凭知识行事而缺乏想像。大学的任务就是要将想像力和经验融为一体。

在想像充满青春活力的时期，对想像力的最初训练无须考虑当前行为的后果。不偏不倚的思维习惯，是不可能在细致而微、因循守旧的日常工作中获得的，而正是靠这种习惯，我们得以从一般原则的派生物中看到各种范例性观念的变化。不管是对，还是错，你尽可能自由思考，自由地去欣赏大自然的千姿百态，而不必害怕冒险。

大学造就我们文明的知识先驱：牧师、律师、政治家、医生、科学家和文人学者。大学一直是引导人们面对他们时代的混乱的思想之家。清教徒的先辈离开英格兰，按其宗教信念建立了一个社会：他们较早的行动之一就是在以其母国观念命名的坎布里奇建立了哈佛大学，很多清教徒都在这所大学得到了培养。今天的商业活动正如以往其他职业的活动所有过的那样，需要同样的富有理智的想像力。大学就是这种曾为欧洲民族的进步提供这种智慧的机构。

在中世纪早期，大学的起源是不清楚的，几乎不引人注目。它们是逐渐而自然地发展起来的。但大学的存在是欧洲人在许多活动领域的生活持

续、飞速发展的原因。由于大学的作用，行动的探险与思想的探险得以统一。我们不可能预测这种机构必然会取得成功。即使现在，有时，对它们是如何在令人困惑的人类一切事务中成功地发挥作用的，仍感到难以理解。当然，大学的工作也有许多失败，但是，如果以一种深远的历史观点来看，大学的成就是明显的，而且几乎是一贯的。意大利、法国、德国、荷兰、苏格兰、英格兰和美国的文化史都证明了大学的这种影响。“文化史”一词，我主要不是用来指学者们的生活，我是以此来显示那些给法国、德国和其他国家带来了各种类型的人类成就的那些人的生命活力，这种成就加上他们对生活的激情，构成了我们爱国主义的基础。我们是乐意成为这种社会的一个成员的。

人类更深入一步的各种努力遇到了极大的困难。这一困境，在现时代，恶化的可能性已大为增加。在一个大机构中，作为新手的年轻人，必须服从命令，照章行事……这样的工作就是一种强化训练，它传授知识，造就忍耐的性格，并且，这是处于新手阶段的年轻人仅有的工作……

其结果是职业后期所需的重要素质很容易在早期被践踏。这仅是更多的一般事实的一个事例，即所需的良好技术只能通过那些易于摧残心智活力的训练去获得，而这种心智活动本应是要指导技术性技能的。这是教育中重要的事实，也是大多数困难的症结所在。

大学为诸如现代商业或传统一类的智力化职业做准备的方式在于增进对作为职业基础的各种一般原则的富于想像的思考。这样，学生才能带着他们在将具体事务与一般原则相联系的过程中已经践行过的想像，进入其技术学徒制阶段。具体事务也就获得了意义，并例证了被赋予的那种意义的原则。因此，一个人要受到适当的训练，应期望通过具体的事例和必需的习惯去获得想像的训练，而不是单凭经验去做苦工。

为此，一所大学的特有功能就是运用想像力去获得知识。若不是为了这种重要的想像力，也就没有理由说为什么商业人员和其他职业的人不应该随心所欲地一点一滴地收集事实。大学是富有想像力的，否则就不是大学(至少毫无用处)。

想像力是一种“传染病”。它不可能用尺量，用秤称，然后，再由大学教师分发给学生。它只有通过其成员自身也具有丰富想像力的大学进行交流传递。讲到这一点，我无非在重复一个最古老的观点。两千多年前，古人就用一枝代代相传的火炬来象征学问。这个燃烧的火炬就是我所讲的想像力。组织大学的全部艺术在于提供教育的是由其学问闪耀着想像力的大学教师，这是大学教育的问题之一；除非我们小心谨慎，否则，我们如此引以为豪的大学近来在学生数量和活动的多样化方面的巨大发展，都将由于我们对这一问题的错误处置而未能产生正确的结果。

想像力和学问的结合需要悠闲自在、无拘无束、无忧无虑的气氛，需要多种多样的经验，需要同那些在观点上和智力训练上不相同的心智相互激发。还需要在促进知识的发展时，为周围社会的成就而自豪的兴奋和

自信。想像力不可能一劳永逸地获得，然后永远保存在冰柜里让其以固定的数量定期增长。学习和富有想像的生活是一种生存方式，而不是一件商品。

你要教师有想像力吗?那么让他们对正处在一生中最有朝气、最富有想像力时期的青年人产生思想上的共鸣，此时理智正进入这些青年人成熟的训练中。让研究人员在可塑、开放、富有活力的心智面前展示自己，让青年学生在与充满智力探险的心智的接触中，圆满地通过他们的理智获取阶段。教育是对生活的探险的训练，研究就是智力的探险，而大学应该成为年轻人和年长者共同进行探险的故乡。成功的教育在其所传授的知识中必须具有一定的新颖性。要么知识本身是新的，要么具有某些适用于新时代新世界的新颖性。知识并不比活鱼更好保存。你可以讲古老的真理、传授古老的知识，但你必须设法使知识(如它本来的那样)，像刚从海里抓上来的鲜鱼，带着它即时的新鲜，呈现给学生。

学者的职责是唤醒智慧和美的生活，这种生活若不是学者们的苦心孤诣，在过去就丧失了。一个进步的社会有赖于三个群体：学者、发现者和发明者。社会的进步也基于以下的事实：受过教育的人是由每一个都略有学问、略有发现和略有发明的人构成。我这里所用的“发现”一词，是指有关高度概括之真理这一类知识的增长；“发明”一词指有关一般真理按即时需要以特定方式加以运用而形成的这一类知识的增长。很明显，这三个群体是融为一体的，那些从事实际事务的人，就他们为社会的进步做出贡献而言也可以称为发明者。不过，任何人都有其自身职能和自身特定需要的局限性。对一个国家来说，重要的是各种进步因素要紧密联合在一起。这种联合可以使学习影响市场，而市场又可调整学习。大学是将各种进步因素融合起来以形成有效发展之工具的主要机构，当然，它并不是惟一的机构。不过，今天进步快的国家都是那些大学兴旺发达的国家，这是事实。

无条件的大学

德里达

(1930—2004)，法国哲学家。本文原载《读书》，2001(11)。

我们今天讨论的题目是“Profession的未来与无条件的大学”。我要先谈几个概念以开始今天的讨论。自然，我不多说大学的历史和现状、大学的问题；我要说，今天在世界上，在世界的转型中，大学的使命问题显得特别严重，并且所有在大学里工作的教师、学生和研究者们对此都负有特别重要的责任。我在此强调的“Profession”这个词，一方面属于“职业”和“志业”、“知识”的范畴；不过在法文、拉丁文中，“Ia profession”不仅仅是“职业”和“志业”的意思，它还表示“信仰义务”、“义

务”和“责任”、“诺言”、“誓言”。我今天的问题是要探询大学的责任，就是说对知识传授进行理论研究；另一方面，是在大学“任务”中的某种意义上的行为的“责任”。

在今天世界各地，无论是欧洲，还是东方，比如在中国，大学的建设和重建都是以欧洲模式，特别是以18、19世纪在德国构建的模式进行的，这个模式要求大学的独立性。相对于国家、政府、社会、市场的自主性，大学的独立、自由能够达到什么程度?在这个问题和对真理的探讨中，大学不光相对于国家是独立的，而且相对于市场、公民社会、国家的或国际的市场也是独立的。我认为，这是我们所有人——无论是欧洲人还是亚洲人——面临的问题。我还要提出下面一个问题：据此，大学必须有一个调节的理念。这就是不惜一切代价、无条件地追求真理。自然，存在很多关于什么是真理，比如何谓哲学真理、历史的真理、真理的价值等问题，有许多解释真理、揭示真理的类型。但是，所有这些关于真理的问题，很重要的问题，都不仅仅是大学里优先关注的问题，也是学校之外，人类所关心的问题。我所提出的问题，是要知道在欧洲类型的大学里，当然在中国的大学里也一样，对哲学、政治、历史、社会的研究的先决条件就是人的问题的研究。人类的观念有自己的历史，关乎人的观念和人的本质。我并不想说，这个人的观念从理论上讲是成功的，但关于这个主题的问题的提出，在大学里和大学机构中应该是自由的，没有先决条件。我要提的问题是：这些问题可能在什么程度上自由地独立于一切意识形态、宗教、经济等的权力而被提出?这就使我要把大学和研究机构区分开来，我说的是德国的大学。大学不仅仅是研究场所，不仅仅是谈论工业、商业和由国家确定的场所。大学与所有类型的研究机构不同，它原则上(当然实际上不完全是)是真理、人的本质、人类、人的形态的历史等问题应该独立、无条件被提出的地方，即应该无条件反抗和提出不同意见的地方。

我想在回答你们的问题之前简单地归纳三点。我首先要强调一个明显的事实：直至最近几十年，尽管世界上的大学凭借各种各样的方法(翻译、出版、杂志等)互相交流，我们还是不能把大学之间那些传统的交流模式和今天由于电子技术、互联网、各种交流控制手段而带来的交流模式相提并论。今天，大学不再需要像以前那样系于某一个地方。人们从来没有像今天这样容易(比如北京、莫斯科和纽约之间)不经过任何中介直接交流。问题是，在世界这种新的情况下，大学内部的民主、大学之间的民主政治如何?就是说：网络时代的民主是什么?

因此，大学面临着全新的问题：大学的新的责任、新的权力。我要概括三点：

我已提到所谓“潜在”的学校，也就是现在风行的用网络与学生交流的学校的可能性。“人”的观念、网络的人直至所谓的大学里的人，今天应该重新受到彻底的省察。这就是世界各个大学之间拥有一部哲学史的地方。我们应该重新提出何为人的问题。还有“什么是人权”以及“人权历史”的问题。人权是如何变化的?是如何构建的?我认为回答这些问题是所

有大学工作者的责任。这就是人的问题，是与真理问题相连的。这是我讲的第一点。

自然，有一些词限定了存在着大学的“职业信仰”和“责任”。语言，应该成为绝对的独立性，成为自由地提出所有面临问题的权利，而不受到任何权力的控制和检查，无论是宗教的、经济的，还是政治的。这意味着，大学要以看来是独立的方式决定被提出的东西。我要在此区分“自主”的观念和“条件性”的观念。“自主”的观念拥有一部历史，意识形态的、政治的历史，它今天在构建中正受到质疑，它拒绝权力——上帝、总统、议会等的权力，但它今天遇到了危机。我想，大学有义务像建立权力那样建立独立性。关于我说的大学的无条件的独立，我的问题的困难在于：如何区分“自主”，联合国的自主和这种无条件的自由。在我看来，这种自由是个人的，是通过大学工作者最彻底、最自由地提出问题而确立的。

自然，我相信翻译，但是我不知道如何表示“自主”和“无条件自由”之间的区别。我们在经历奇遇，这正是大学的责任。我讲到了“奇遇”。我认为，我们同时能够在视听的过程中为翻译尽可能地清晰而进行争论，这是双重的矛盾的命令，我想我们应该忠实。

我想谈第三点。不应该使这个对大学的自由的无条件的命令屈从于内在，大学没有内在。大学应该从“自主”、从“绝对独立”出发，与社会和政治世界这些所谓外在联系、工作，从而去制造“事件”。我常常引用“Profession”，因为，这个词不仅仅是“职业”、“志业”的意思，而且还有“职业信仰”的意思，也就是“行为的介入”。是一种“诺言”，一种要趋向外在的“责任”。如果区分奥斯丁的“陈述句”(天空是蓝的)和“行为句”(我允许……我和某人结婚等)，那“Profession”就是“行为句”。一个教师教授理论知识，发挥陈述知识，这是他基本的任务。但是，他要完成的义务，他的权力，并不是理论的，而是行为的，是对义务、责任的“承诺”。那么，这种责任就在于制造“事件”，而他是用语言制造的。当我谈到“人权”时，谈到“反人类罪”，这是话语制造从前没有过的机制，制造“介入”。“反人类罪”的概念就是一个“行为句”。在一个特定时刻，一个人类团体决定用语言指示这样或那样的罪行为“反人类罪”，这些“罪行”应该受到惩罚。我认为，在大学里，“Profession”这个词就包含着这种“行为性”。我很概括地简述一下它的困难。

旨在保持提问的自由，同时向外从事社会和政治的工作，这是大学的任务。后者是通过出版、杂志(很多教授就是作家)、书店等实现的。也就是说这些问题是通过我刚刚所说的“行为句”实现的。近几十年来，“行为”语言理论的研究有长足发展。这是要很快地使“语言行为”制造“事件”。比如，在婚礼上，我说“是的，我同意……”，行为句制造“事件”，但是为了使“事件”被制造出来，事件的制造者(比如会议主席)必须对此胜任，如果随便什么人都来当主席，那就会坏事。所以，就必须有一种法定的职业权力。行为语言意味着“我能够……”“我擅长做……”“I can……”“I may……”等。但是，“事件”被制造出来的条件是“行为”要得

到允许。这就是说，被“行为句”制造的“事件”，它是真实的，同时又由于得到某种合约和机构的保证而被中性化了。我想，如果这几十年来行为理论在哲学、社会学、文学等诸多领域受到广泛关注，那是因为人们有一个幻想：即得到一个语言在其中拥有权力的平台。我想，制造“事件”的权利是与这种权力相关的，我要把事情相对化，要指出从这个词而来的“事件”是在这行为的权力被超过限度来到我身上的。“事件”的本身缺少行为，如果我能这样说的话，这就是大学在向“行为性”敞开的地方，大学向发生、在发生、正在发生的事情开放。这在外的事件引起了国外的学生、移民等他人的到来。当他人像“事件”一样到来时，就把“行为”导引上路。应该想到，在大学内部，“事件”的可能，就可以说是某种权力，行为的权力，大学“职业信仰”的权力和政治的权力，还有司法权力，都是通过强力、合约和机构建立的权力。今天，我们不能忽视在大学里认识实行行为性的必要性，应该认识到正是在大学内部保持独立性和社会、经济、政治、科学的外部的这条分界线上，我们应该担负起我们的责任。正是在这条艰难、冒险的界线上诸种事情发生了。我在结束我的开场白，然后进行讨论之前，要指出，我和你们一样，相信大学，相信大学的必要的生命力。但是，我并不是说，大学是和公园和花园一样的空间，掩盖人的历史。我不相信大学只是在大学里面。我不相信，我提出的反抗和提出异见的无条件原则只适用于大学里面。相反，这种反抗和异见的原则到处在呼唤、在实施，这可能在大学总体的外面发生。我要说，无论什么时候，大学的行为可能发生在天安门，可能发生在一个公园等大学之外的地方。这就是大学教师的责任，这种责任就是对学生说：一个大学生可以在讨论课上使某种我们所说的那种类型的事情发生。这就是我所要说的大学的意义。

“高贵的精神隐修院”——解读“巴黎高师”

莫伟民

(1965—)，中国当代学者。本文原载《社会科学报》试刊第2号，2001年10月。

“高贵的精神隐修院”，这是诺贝尔文学奖得主罗曼·罗兰对位于巴黎拉丁区中心于尔默街的母校——巴黎高等师范学校的精辟概括。大师云集，精英荟萃。当笔者有幸在这座心仪已久的举世闻名的巍巍学府从事哲学访问学者工作时，崇敬之情无以言表。由于培养高水平教师和从事科学研究并重，巴黎高师建校两百多年来(成立于1794年)，真可谓桃李芬芳。其中不仅有像免疫学之父——路易·巴斯德这样里程碑式的大科学家，而且还有来自物理、化学、文学、经济学等学科的11位诺贝尔奖获得者，有7位数学最高奖——费尔斯奖的获得者。不仅有“法国地理学派之父”保罗·维达尔，“年鉴学派”创始人马克·布洛克和吕西安·费夫尔，语

言学家杜梅泽尔，而且还有社会学大师杜尔凯姆、布尔迪厄、莱维·布留尔、马塞尔·莫斯，法国总统蓬皮杜等社会政要。

雷蒙·阿隆、柏格森、卡瓦耶斯、伊波利特、康吉莱姆、萨特、梅洛·庞蒂、阿尔都塞、西蒙娜·韦伊、让凯莱维奇、福柯、德里达、米歇尔·塞尔等，个个都饱享了灵光熠熠的法兰西文化的恩惠，以其震古烁今的哲学伟绩持久地报答着母校的培育之恩。稍加留意，便可发现，他们大都是现当代法国乃至世界哲学舞台上的主角，其中不乏哲学界的执牛耳者和翘楚。这些名声显赫的巴黎高师哲学系系友大都属于或介于两个截然对立的阵营：一是有关知识、合理性和概念的“概念哲学”，一是有关经验、含义和主体性的“意识哲学”。卡瓦耶斯、康吉莱姆、阿尔都塞、福柯属于前者，柏格森、萨特、梅洛·庞蒂属于后者，而德里达、米歇尔·塞尔则试图在这两者进行调和，但张力依然存在。整个20世纪的法国哲学不就是在这两者的冲突之中发展的吗?张力双方此消彼长的历史图景不就是整个现代西方哲学史的一个缩影吗?

巴黎高师哲学系之所以“群星灿烂”，固然有优秀生源(在校生约100人，经几轮严格筛选，录取率近为1/20)和铁的作息纪律(规定每天近14小时的学习时间)作保障，但更重要的是因为师生无不受“自由求索创新”这一倡导个性张扬的“高师”精神的泽溉。哲学家贝尔纳·亨利·莱维曾坦陈，他们以近乎宗教崇拜的心情倾听拉康、列维·斯特劳斯、阿尔都塞、福柯和巴尔特等大师的课程。大师的言传身教引导着年轻学子去解悟无尽的堂奥。结构主义马克思主义者阿尔都塞在母校执教达32年(1948～1980)，曾任哲学系主任。拉康从1964年起就在高师开设精神分析研讨班。福柯、德里达也曾在母校执教。福柯推翻了近代以来西方两百多年人类学主体主义及其大写的主体和大写的历史；德里达则解构了作为西方哲学传统的逻各斯中心主义和“在场”的形而上学。他们的影响早已逸出了哲学圈，渗入史学、法学、文学、医学、心理学等领域。

巴黎高师并非与世隔绝。罗曼·罗兰称其为“隐修院”，主要是为了强调“高师人”可在那里随心所欲地自由思考。但在他们眼里，自由思考就是为了采取现实行动，甚至认为理论就是实践。每逢关键时刻，“高师人”都能挺身而出，把自己自由的思想付诸行动。当我站在那道镌刻有密密麻麻的殉道者、自由斗士名字的高墙前，才真正深切地体会到什么是崇高，什么是神圣，什么是崇敬。如在纳粹占领时期，物理学家、抵抗战士乔治·布吕阿死于集中营，哲学家、“北方解放运动联络网”创始人卡瓦耶斯惨遭纳粹枪杀等。萨特曾亲历战争的体验，亲手创建《现代》、《解放报》，支持1968年“五月风暴”的学生运动，在1972年11月27日走上街头参加支持入境移民的示威运动，所有这些都是其“介入现实”态度的实际体现。而福柯更是身体力行把知识与权力的关系强调到一个新的高度：1971年创立“监狱报道小组”；1972年与萨特一起为入境移民的权益奔走呼号；1975年转赴西班牙为遭受不公正判决的死囚进行请愿活动；1978年关注伊朗革命；1979年声援越南船民；1981年心系波兰团结工会的命运等。作为社会底层的发掘者，福柯在癫狂、犯人、精神病人、性倒错者等边缘问题上，倾注了一生的心血。无疑，只有把理论创

新与现实关怀有机结合起来，方显示出“高师人”的大师风采和无尽的人格魅力!

北大校长论北大

北大之精神

蒋梦麟

(1886—1964)，中国现代教育家，1923～1925年任北京大学代理校长，1930～1945年任北京大学校长。本文选自杨东平编《大学精神》，沈阳，辽海出版社，2000。

本校屡经风潮，至今犹能巍然独存，决非偶然之事。这几年来，我们全校一致的奋斗，已不止一次了。当在奋斗的时候，危险万状，本校命运有朝不保夕之势；到底每一次的奋斗，本校终得胜利，这是什么缘故呢?

第一，本校具有大度包容的精神。俗语说“宰相肚里好撑船”，这是说一个人能容，才可以做总握万机的宰相。若是气度狭窄，容不了各种的人，就不配当这样的大位。凡历史上雍容有度的名相，无论经过何种的大难，未有不能巍然独存的。千百年后，反对者、讥议者的遗骨已经变成灰土，而名相的声誉犹照耀千古，“时愈久而名愈彰”。

个人如此，机关亦如此。凡一个机关只能容一派的人，或一种的思想的，到底必因环境变迁而死。即使苟延残喘，窄而陋的学术机关，于社会决无甚贡献。虽不死，犹如死了的一般。

本校自蔡先生长校以来，七八年间，这个“容”字，已在本校的肥土之中根深蒂固了。故本校内各派别均能互相容受。平时于讲堂之内、会议席之上，作剧烈的辩驳和争论，一到患难的时候，便共力合作。这是已屡经试验的了。

但容量无止境，我们当继续不断地向“容”字一方面努力。“宰相肚里好撑船”，本校肚“里”要好驶飞艇才好!

第二，本校具有思想自由的精神。人类有一个弱点，就是对于思想自由，发露他是一个胆小鬼。思想些许越出本身日常习惯范围以外，一般人们惊慌起来，好像不会撑船的人，越出了平时习惯的途径一样。但这个思想上的胆小鬼，被本校渐渐地压服了。本校是不怕越出人类本身日常习惯范围以外去运用思想的。虽然我们自己有时还觉得有许多束缚，而一般社会已送了我们一个洪水猛兽的徽号。

本校里面，各种思想能自由发展，不受一种统一思想所压迫，故各种思想虽平时互相歧异，到了有某种思想受外部压迫时，就共同来御外侮。引外力以排除异己，是本校所不为的。故本校虽处恶劣政治环境之内，尚能安然无恙。

我们有了这两种的特点，因此而产生两种缺点。能容则择宽而纪律弛。思想自由，则个性发达而群治弛。故此后本校当于相当范围以内，整饬纪律，发展群治，以补本校之不足。

1923年12月17日

不肯再任北大校长的宣言

蔡元培

(1868—1940)，中国现代教育家，1917～1927年任北京大学校长。本文选自杨东平编《大学精神》，沈阳，辽海出版社，2000。

(一)我绝对不能再作那政府任命的校长。为了北京大学校长是简任职，是半官僚性质，便生出那许多官僚的关系，那里用呈，那里用咨，天天有一大堆无聊的照例的公牍。要是稍微破点例，就要呈请教育部，候他批准。什么大学文、理科叫做本科的问题，文、理合办的问题，选科制的问题，甚至小到法科暂省学长的问题，附设中学的问题，都要经那拘文牵义的部员来斟酌。甚而部里还常常派了什么一知半解的部员来视察，他报告了，还要发几个训令来训饬几句。我是个痛恶官僚的人，能甘心仰这些官僚的鼻息么?我将进北京大学的时候，没有想到这一层，所以两年有半，天天受这个苦痛。现在苦痛受足了，好容易脱离了，难道还肯投入去么?

(二)我绝对不能再作不自由的大学校长。思想自由，是世界大学的通例。德意志帝政时代，是世界著名开明专制的国，他的大学何等自由。那美、法等国，更不必说了。北京大学，向来受旧思想的拘束，是很不自由的。我进去了，想稍稍开点风气，请了几个比较的有点新思想的人，提倡点新的学理，发布点新的印刷品，用世界的新思想来比较，用我的理想来批评，还算是半新的。在新的一方面偶有点儿沾沾自喜的，我还觉得好笑。哪知道旧的一方面，看了这点半新的，就算“洪水猛兽”一样了。又不能用正当的辩论法来辩论，鬼鬼祟祟，想借着强权来干涉。于是教育部来干涉了，国务院来干涉了，甚而什么参议院也来干涉了。世界有这种不自由的大学么?还要我去充这种大学的校长么?

(三)我绝对不能再到北京的学校任校长：北京是个臭虫窠(这是民国元年袁项城所送的徽号，所以他那时候虽不肯到南京去，却有移政府到南苑

去的计划)。无论何等高尚的人物，无论何等高尚的事业，一到北京，便都染了点臭虫的气味。我已经染了两年有半了，好容易逃到故乡的西湖、鉴湖，把那个臭气味淘洗净了。难道还要我再作逐臭之夫，再去尝尝这气味么?

我想有人见了我这一段的话，一定要把“我不入地狱，谁入地狱”的话来劝勉我。但是我现在实在没有到佛说这句话的时候的程度，所以只好谨谢不敏了。

附：爱蔡孑民者启

右宣言闻尚是蔡君初出京时所草，到上海后，本拟即行宣布，后因北京挽留之电，有友人劝其婉复，免致以个人去留问题与学生所争政治问题，永结不解之缘，故有以有条件的允任维持之电，后来又有卧病不行之电，均未将真意说出。闻其意，无论如何，决不回校也。鄙人抄得此宣言书，觉与北京各报所载启事，及津浦车站告友之言，均相符合，必是蔡君本意。个人意志自由，本不可以多数压制之，且为社会上留此一个干净人，使不与政治问题发生关系，亦是好事。故特为宣布，以备挽留蔡君者之参考焉。爱蔡孑民者启

1919年6月15日

赠与今年的大学毕业生

胡 适

(1891—1962)，中国现代思想家，教育家，1945～1949年任北京大学校长。本文选自杨东平编《大学精神》，沈阳，辽海出版社，2000。

两年前的六月底，我在《独立评论》(第七号)上发表了一篇“赠与今年的大学毕业生”，在那篇文字里我曾说，我要根据我个人的经验，赠送三个防身的药方给那些大学毕业生：

第一个方子是：“总得时时寻一个两个值得研究的问题。”一个青年人离开了做学问的环境，若没有一个两个值得解答的疑难问题在脑子里打旋，就很难保持学生时代的追求知识的热心。“可是，如果你有了一个真有趣的问题天天逗你去想他，天天引诱你去解决他，天天对你挑衅笑，你无可奈何他——这时候，你就会同恋爱一个女子发了疯一样，没有书，你自会变卖家私去买书；没有仪器，你自会典押衣服去置办仪器；没有师友，你自会不远千里去寻师访友。”没有问题可以研究的人，关在图书馆里也不会用书，锁在试验室里也不会研究。

第二个方子是："总得多发展一点业余的兴趣。"毕业生寻得的职业未必适合他所学的；或者是他所学的，而未必真是他所心喜的。最好的救济是多发展他的职业以外的正当兴趣和活动。一个人的前程往往全看他怎样用他的闲暇时间。他在业余时间做的事业往往比他的职业还更重要。英国哲人弥儿(J.S.Mill)的职业是东印度公司的秘书，但他的业余工作使他在哲学上，经济学上，政治思想上都有很重要的贡献。乾隆年间杭州魏之琇在一个当铺里做了二十年的伙计，"昼营所职，至夜篝灯读书"，后来成为一个有名的诗人与画家(有柳州遗稿，岭云集)。

第三个方子是："总得有一点信心。"我们应该信仰：今日国家民族的失败都由于过去的不努力；我们今日的努力必定有将来的大收成。一粒一粒的种，必有满仓满屋的收。成功不必在我，而功力必然不会白费。

这是我对两年前的大学毕业生说的话，今年又到各大学办毕业的时候了。前两天我在北平参加了两个大学的毕业典礼，我心里要说的话，想来想去，还只是这三句话：要寻问题，要培养业余兴趣，要有信心。

但是，我记得两年前，我发表了那篇文字之后，就有一个大学毕业生写信来说："胡先生，你错了。我们毕业之后，就失业了!吃饭的问题不能解决，那能谈到研究的问题?职业找不到，那能谈到业余?求了十几年的学，到头来不能糊自己一张嘴，如何能有信心?所以你的三个药方都没有用处!"

对于这样失望的毕业生，我要贡献第四个方子："你得先自己反省：不可专责备别人，更不必责备社会。"你应该想想：为什么同样一张文凭，别人拿了有效，你拿了就无效呢?还是仅仅因为别人有门路有援助而你没有呢?还是因为别人学到了本事而你没学到呢?为什么同叫做"大学"，他校的文凭有价值，而你的母校的文凭不值钱呢?还是仅仅因为社会只问虚名而不问实际呢?还是因为你的学校本来不够格呢?还是因为你的母校的名誉被你和你的同学闹得毁坏了，所以社会厌恶轻视你的学堂呢?——我们平心观察，不能不说今日中国的社会事业已有逐渐上轨道的趋势，公私机关的用人已渐渐变严格了。凡功课太松，管理太宽，教员不高明，学风不良的学校，每年尽管送出整百的毕业生，他们在社会上休想得着很好的位置。偶然有了位置，他们也不会长久保持的。反过来看那些认真办理而确能给学生一种良好训练的大学——尤其是新兴的清华大学与南开大学——他们的毕业生很少寻不着好位置的。我知道一两个月之前，几家大银行早就有人来北方物色经济学系的毕业人才了。前天我在清华大学，听说清华今年工科毕业的四十多人早已全被各种工业预聘去了。现在国内有许多机关的主办人真肯留心选用各大学的人才。两三年前，社会调查所的陶孟和先生对我说："近年北大的经济系毕业生远不如清华毕业的，所以这两年我们没有用一个北大经济系毕业生。"刚巧那时我在火车上借得两本杂志，读了一篇研究，引起了我的注意；后来我偶然发现那篇文字的作者是一个北大未毕业的经济系学生，我叫他把他做的几篇研究送给陶孟和先生看看。陶先生看了大高兴，叫他去谈，后来那个学生毕业后就在社会调查所工作到如今，总算替他的母校在陶

孟和先生的心目中恢复了一点已失的信用。这一件事应该使我们明白社会上已渐渐有了严格的用人标准了；在一个北大老教员主持的学术机关里，若没有一点可靠的成绩，北大的老招牌也不能帮谁寻着工作。在蔡元培先生主持的中央研究院里，去年我看见傅斯年先生在暑假前几个月就聘定了一个北大国文系将毕业的高材生。今年我又看见他在暑假前几个月就要和清华大学抢一个清华史学系将毕业的高材生。这些事都应该使我们明白，今日的中国社会已不是一张大学文凭就能骗得饭吃的了。拿了文凭而找不着工作的人们，应该要自己反省：社会需要的是人才，是本事，是学问，而我自己究竟是不是人才，有没有本领?从前在学校挑容易的功课，拥护敷衍的教员，打倒严格的教员，旷课，闹考，带夹带，种种躲懒取巧的手段到此全失了作用。躲懒取巧混来的文凭，在这新兴的严格用人的标准之下，原来只是一张废纸。即使这张文凭能够暂时混得一支饭碗，分得几个钟点，终究是靠不住保不牢的，终究要被后起的优秀人才挤掉的。打不破"铁饭碗"不是父兄的势力，不是阔校长的荐书，也不是同学党派的援引，只是真实的学问与训练。能够如此，才是反省。能够如此反省，方才有救援自己的希望。

"毕了业就失业"的人们怎样才可以救援自己呢?没有别的法子，只有格外努力，自己多学一点可靠的本事。二十多岁的青年，若能自己勉力，没有不能长进的。这个社会是最缺乏人才又是需要人才的。一点点的努力往往就有十倍百倍的奖励，一分的成绩往往可以得着十分百分的虚声。社会上的奖掖只有远超过我们所应得的，决没有真正的努力而不能得着社会的承认的。没有工作机会的人，只有格外努力训练自己可以希望得着工作，有工作机会的人而嫌待遇太薄地位太低的人，也只有格外努力工作可以靠成绩来抬高他的地位。只有责己是生路，因为只有自己的努力最靠得住。

《梅贻琦先生纪念集》序

尚传道

(1910—)，本文选自黄延复主编《梅贻琦先生纪念集》，长春，吉林文史出版社，1995。

梅贻琦老师是我国近现代教育界、文化界、思想界的伟大人物之一。从1898年戊戌政变到1949年新中国成立以前的半个世纪，在我国教育(特别是高等教育)和文化、思想发展过程中做出卓越贡献、而为知识界和人民群众敬仰不忘的伟大人物，只有蔡元培、张伯苓、马相伯、胡适、黄炎培等可以和梅老师的名字相提并论。他们各有自己的特点。

综观梅老师的一生，他的突出特点是：

第一，终身献给高等教育事业。

梅师自1914年由美国留学回国后，即到清华担任教授和教务长等多种职务。1931年出任校长。抗日战争期间，梅师作为清华、北大、南开三校常委之一，长期独立在昆明主持西南联大的日常工作。抗战胜利复员时期，梅师又将清华发展到比“七七”以前更大的规模。1949年离开大陆，后去台湾，直到1962年逝世，他妥善地保管了清华的庚款基金和用此基金息款购置的图书资料。去台后，他先筹建了原子科学研究所、化学研究所和应用物理研究所，在这个基础上，发展成今天的与北京清华并驾齐驱的台湾新竹清华大学。梅师于1962年病逝。

半个世纪，他把全部精力奉献给我国高等教育事业，奉献给我们清华。现在清华大学已成为世界第一流的高等学府，这与梅贻琦的名字是分不开的。一个人把自己的全部智慧和力量献给一个事业，鞠躬尽瘁，死而后已，这样的人，古今中外是少有的，而梅老师就是这样的一个独特的“粹然儒者”的典型。因而，我们大家从心底深处“翕然称之，胥无异词”。

在政治上，梅老师生活在中国国民党和中国共产党两次合作、两次分离的时代，他于1949年后虽然离开大陆并后又去了台湾，但是中华人民共和国的周恩来总理在京津各大学负责人的集会上公开表示：“梅贻琦先生没有做过对我们不利的事。”

第二，梅老师一生办大学，成绩卓越。他从实践中总结经验，概括出具有普遍意义、带规律性的精华，上升为理论和方略。主要有以下四点：

(一)“大师论”　他在1931年出任校长的当天，就提出：“大学者，有大师之谓也。”根据这个论点，他长校期间，千方百计地罗致当代各门学科的著名专家和权威学者为教授，始终荟聚着一支高水平的师资队伍，为推动清华的教学和学术研究走向世界奠定了牢固的基础。

(二)“教授治校”　从“大师论”出发，他坚持“教授治校”的办学方针，他把校长摆在“公仆”的位置上，以身作则地贯彻为教授服务，为学生服务，为国家的教育长远利益服务。

(三)“通才教育”、“全人格”教育　他主张大学阶段要重视各种基础课程的学习，知识面要广，以奠定进行专、深研究的基础。主张对学生进行“智、德、体、美、群、劳”的“全人格”的教育和熏陶，以造就为国家服务实际有用的人才。

(四)主张学术自由，兼容并包也就是主张在学术上百家争鸣，百花齐放。只有允许百家争鸣，才能得到百花齐放。

第三，实践是检验真理的惟一标准。梅老师的教育主张是否合于真理，我们从他实践的结果，得到肯定的答复。在我国教育发展史上，从1931年梅师长校到1950年的20年中，清华出的人才特别多，它产生了一大批

出类拔萃、卓尔不群的具有世界权威的大师、学者、专家，真正是繁星灿烂，光照宇宙。即以我毕业的1933年级(大学第五级)为例，就产生了钱钟书、曹禺这样的文学、戏剧大师；张明觉，被国际学术界公认为“试管婴儿之父”；孙增爵，得美国专利近60项，是驰名世界的石油化工专家；卓牟来，在美国经营航运，于纽约市中心自盖摩天大楼的大企业家；乔冠华，国务活动家，国际知名的外交家，政论家；柯召，数学权威，四川大学校长；谷霁光，史学权威，江西大学校长；程裕淇，地质专家，地质矿产部副部长，总工程师；吴组缃，国际知名的文学家，冯玉祥将军的老师，北京大学教授；王竹溪，物理学权威，北京大学副校长；赵九章、傅承义、顾功叙，我国地球物理学的奠基人；李国干，著名经济学家，画家，台湾大学教授；张天开，从事国际劳工运动的著名专家；王铁崖，北京大学教授，国际驰名的国际法学权威；沈同，北京大学教授，著名的生物化学家；张昌龄，水利专家，三门峡水利工程的主要设计人等。

在纪念清华八旬大庆时，冯友兰老师发表论文，说：“清华发展的过程就是中国近代学术走向独立的过程，清华校史不仅有一校的意义，而且是反映中国近代学术逐渐走向独立的历史。”这个论点是完全正确的。1929至1931年间罗家伦校长和冯老师等是这个过程的创始人。从1931年至1950年的20年间，梅贻琦校长完成了这个过程。我国当代文、理、法、工、农各门类独立的科学、技术的创建人、奠基者都产生或荟聚于这个时期的清华园，列举他们的芳名如次：

钱三强——著名的核物理学家，为我国核科学的建立和发展立下了不朽的功勋；

钱学森——“中国的氢弹之父”；

钱伟长——力学物理的创建者；

华罗庚、陈省身——数学大师；

王大珩——光学大师；

贝聿铭——建筑设计大师。

清华各院系的奠基人有：

施嘉炀，顾毓琇、刘仙洲、陶葆楷等、是工学院的创建人；

陈寅恪、朱自清、闻一多、俞平伯、吴宓、赵元任、王力是国学、文学、语言学的奠基者；

冯友兰、金岳霖、张申府、贺麟是哲学系的创立人；

蒋廷黻、刘崇鋐、吴晗是历史系的奠基人或高才生；

陈达、吴景超、潘光旦是社会学系的建立者；

浦薛凤、王化成、钱端升、萧公权、张铣是政治学系的奠基者；

陈总、萧蘧、余肇也是经济学系的创建人；

吴有训、周培源、叶企孙、任之恭是物理学系的创建者；

张子高、高崇熙、萨本铁是化学系的奠基者；

熊庆来、杨武之、赵访熊、庄圻泰、许宝騄是数学系的创立者；

赵九章、傅承义、顾功叙是地球物理、地震学的奠基人；

陈桢是生物学的建立人；孙国华、周先庚是心理学的建立人；

翁文灏、谢家荣、袁复礼是地质学、黄厦千是气象学的创始人。

以上列举的并不完全，但由此可见建立我国独立的现代学术的概貌。所有这些学术的规划和负责人物都是在梅校长领导下工作的，是梅校长的不朽功勋。

还有一点值得大书特书的是，西方人主持的诺贝尔奖金，在远东获得者杨振宁博士和李远哲教授，一个在大陆，一个在台湾，都是梅校长的学生。

大学的深层温度

张博树

(1955—)，中国当代学者。本文原载2002年4月4日《中国图书商报·书评周刊》。

金耀基先生的《大学之理念》基本上是旧作，其中大部分文章写于20年前，但今天读起来并不觉得过时。原因很简单：大学“理念”对于我们这个社会仍然如此之稀缺，且这种“理念”的稀缺并非大学数量的增长所能弥补。

学术自由、通识教育、世界主义等，都是非常重要的“大学理念”——这些，金先生在他的书中已经谈了许多。我想，根据当代中国制度现代化进程的现实，从公民社会发展的角度理解大学、大学制度与大学“理念”，同样具有十分重要的意义。

什么叫“公民社会”?公民社会是从社会整合维度对制度现代化进程的结构

性概括，它与制度现代化的另外两个结构组成部分——民主政治与市场经济——恰成鼎足之势。公民不同于臣民，公民是自由的。自由的公民凑在一起，形成一个整体、一个“公共领域”，在非强制的情况下就他们关心的各种公共问题发表意见，针砭时政。这是关于公民社会的最直白的解释。当然，自由并非抽象的存在，历史永远是具体的。使公民作为公民集合在一起的前提是他们已经被承认具有独立的个人存在的资格，而这是一系列政治演变的结果。另一方面，公民还要有必要的经济自立能力。与上述两点相应，高质量的公民自由又会促进政治自由与经济自由。出版、传媒系统与教育、科研系统则是支持公民社会的最主要的结构系统。

那么，何以大学乃公民社会建构中的重镇?回答这个问题，我们须进一步研讨公民社会的功能，尤其须探讨相对于政治建构、经济建构而言公民社会的独特作用。

公民社会对政治、经济建构的正面推动作用当然是公民社会的重要功能，然而，我想强调的是公民社会的另外一个功能，它同样非常重要，却常常被忽视。这个功能就是公民社会对政治建构、经济建构中负面因子的抗衡作用。

政治永远与权力相关，而权力最容易激发起人类本性中最肮脏、最低级的那部分东西。用法国政治家路易斯·博洛尔的话讲：“政治并不是等到马基雅维里的到来才变得卑鄙、龌龊、残暴与血腥。当政者们并不需要这位意大利佛罗伦萨的官场秘书兼智囊人物去教导他们怎样为恶……统治的欲望与权力的使用自然而然地教会了当政者们欺骗与残忍。人类学会驾驭权力的前提，乃是首先战胜对权力的贪婪。”

如果说，政治领域中对利益的追逐还要采取相对迂回的形式(统治者毕竟没有忘记他们理论上仍是“公共利益”的代理人)，那么在经济领域中，人们对金钱的赤裸裸的崇拜，已经成为现代社会合理合法的正当之举。人类能否战胜贪婪?仅靠政治结构、经济结构的自身能量恐怕不够。从批判社会学的角度看，政治领域中的权力运作与经济领域中的市场运作都是“以成功为指向”的“战略行为”，属于“目的合理性”或“工具合理性”范畴，说得通俗些就是“为了实现目的，可以不择手段”。道德评价在这里是无济于事的，人们在这里所遵循的只是强者的逻辑。民主政治、法制经济固然是对“强者逻辑”的制约，但不能指望从根本上解决问题。制度的现代化如果只有这两个维度，其结果显然将是一个跛脚的、残缺不全的现代化，甚至是一个不断产生罪恶的现代化。

我们需要一个平衡点，社会需要一个平衡机制，一套足以抗衡政治、经济建构中的负面力量又不断给民主政治、法制经济输入新的能源的制度设施。这就是公民社会。它遵循的不是强者逻辑、权力逻辑、金钱逻辑，而是正义的逻辑、良心的逻辑、知识的逻辑。如果说，政治行为中对权力的追逐、经济行为中对金钱的追逐很有可能像两匹烈马，把制度现代化的战车引入歧途；那么公民社会就应该像一条强有力的缰绳，以

社会良知的名义，矫正制度现代化战车的方向，使它奔向更合理、更适合健全人性发展的目标。

这就是公民社会独有的功能。说大学是公民社会建构中的重镇，就是说大学在发挥公民社会的上述功能方面，具有无可替代的核心作用。媒体固然也很重要，但活跃在媒体的无数为“公共领域”服务的斗士，他们本身也是大学的“成品”。另外从结构角度看，媒体还有一个先天的弱点，那就是大部分传媒机构本身也是经济组织，或亚经济组织，它们也要营利；而一旦维护正义与追求营利两者发生冲突时，事情就会变得不妙起来。大学则不然。大学乃“天下之公器”，本质上自当是公益机构。维持大学运转的经费来自社会，这是文明的延续与发展必须付出的成本。大学不是为赚钱而存在的，这是大学区别于所有经济组织的根本标志，它没有自身独立的经济利益可图。这种“清白”的身份使大学面对社会时身正声朗，凛然而无所畏惧。

从近现代教育史的实践历程看，大学乃是通过坚持下列理念而履行其公民社会的结构性职责的，即教育、学术独立，知识的崇高地位，教育的世界性以及人格本位的教育原则。在金先生的书中，我们可以读到有关这些“理念”之发生与历史演进的精当阐释。

中国现代意义上大学的出现，是19世纪末、20世纪初的事情。经光绪皇帝奏准，由大官僚盛宣怀创办的北洋大学堂(今天津大学前身)是中国第一家公立的现代大学，建于1895年。中国第一家私立大学则是1919年由张伯苓创办的南开大学，它是在1904年严氏家塾的基础上发展起来的。今天的清华大学最初叫清华学堂，是由美国退还的庚子赔款于1911年设立的；而赫赫有名的北京大学，其前身则是创建于1898年的京师大学堂。不要看中国现代大学的出现比欧洲晚了数百年，在对现代大学理念的把握上，对教育独立与学术自由的追求上，中国第一代现代大学事业的开拓者却表现出令人佩服的勇气与胆略。

21世纪的中国大学应是中国现代早期伟大的高等教育传统的继承者。令人可喜的是，虽然中间有过一段历史曲折，但目前中国的公民社会确实正在重构、整合、崛起之中，它必然会伴随着中国制度现代化进程的前行而日益成熟起来。中国大学之“理念”不再稀缺、中国大学成为社会良知维护者与代言人的那一天，中国制度现代化的成功就不远矣。

永远的校园

谢 冕

(1932—　)，中国当代学者，北京大学教授。本文选自作者《精神的魅力》，北京，北京大学出版社，1998。

这圣地绵延着不熄的火种

——题记

一颗蒲公英小小的种子，被草地上那个小女孩轻轻一吹，神奇地落在这里便不再动了——这也许竟是夙缘。已经变得十分遥远的那个8月末的午夜，车子在黑幽幽的校园里林丛中旋转终于停住的时候，我认定那是一生中最神圣的一个夜晚：命运安排我选择了燕园一片土。

燕园的美丽是大家都这么说的，湖光塔影和青春的憧憬联系在一起，益发充满了诗意的情趣。每个北大学生都会有和这个校园相联系的梦和记忆。尽管它因人而异，而且也并非一味的幸福欢愉，会有辛酸烦苦，也会有无可补偿的遗憾和愧疚。

我的校园是永远的。因偶然的机缘而落脚于此，终于造成决定一生命运的契机。青年时代未免有点虚幻和夸张的抱负，由于那个开始显得美丽，后来愈来愈显得严峻的时代，而变得实际起来。热情受到冷却，幻想落于地面，一个激情而有些飘浮的青年人，终于在这里开始了实在的人生。

匆匆五年寒暑的学生生活，如今确实变得遥远了，但师长那些各具风采但又同样严格的治学精神影响下的学业精进，那些由包括不同民族和不同国籍同学组成的存在着差异又充满了友爱精神的班级集体，以及战烟消失后渴望和平建设的要求促使下向科学进军的总体时代氛围，给当日的校园镀上一层光环。友谊的真醇、知识的切磋、严肃的思考、轻松的郊游，甚至失魂落魄的考试，均因它的不曾虚度而始终留下充实的记忆。

燕园其实不大，未名不过一勺水。水边一塔，并不可登；水中一岛，绕岛仅可百余步；另有楼台百十座，仅此而已。但这小小校园却让所有在这里住过的人终生梦绕魂牵。其实北大人说到校园，潜意识中并不单指眼下的西郊燕园，他们大都无意间扩展了北大特有的校园的观念：从未名湖到红楼，从蔡元培先生铜像到民主广场。或者说，北大人的校园观念既是现实的存在，也是历史的和精神的存在。在北大人的心目中，校园既具体又抽象，他们似乎更乐于承认象征性的校园的精魂。

我同样拥有精神上的一座校园。我的校园回忆包蕴了一段不平常的记忆。时代曾给予我们那一代青年以特殊的际遇，及今思来，可说是痛苦多于欢愉。我们曾有个充满期待也充满困惑的春天。一个预示着解放的早春降临了，万物因严冬的解冻而萌动。北大校园内传染着悄悄的激动，年轻的预感于富有历史性转折时期的可能到来而不安和兴奋。白天连着夜晚，关于中国前途和命运、关于人民的民主和自由的辩论，在课堂、在宿舍、在湖滨，也在大、小膳厅和广场上激烈地进行。

这里有向着习惯思维和因袭势力的勇敢抗争。那些富有历史预见和进取

的思想，在那个迷蒙的时刻发出了动人的微光。作为时代的骄傲，它体现北大师生最敏感、也最有锐气的品质。与此同时，观念的束缚、疑惧的心态、处于矛盾的两难境地的彷徨，更有年轻的心因沉重的负荷而暗中流血。随后而来的狂热的夏季，多雨而湿闷。轰然而至的雷电袭击着这座校园，花木为风雨所摧折。激烈的呼喊静寂以后，蒙难的血泪默默唤醒沉睡的灵魂。他们在静默中迎接肃杀的秋季和苍白而漫长的冬日。

那颗偶然落下的种子不会长成树木，但因特殊的条件被催化而成熟。都过去了，湖畔走不到头的花阴曲径；都过去了，宿舍水房灯下午夜不眠的沉思，还有轻率的许诺，天真的轻信。告别青春，告别单纯，从此心甘情愿地跋涉于泥泞的长途而不怨尤。也许即在此时，忧患与我们同在，我们背上了沉重的人生十字架，曼妙的幻想，节日的狂欢，天真的虔诚，随着无可弥补的缺憾而远逝。我们有自己的青春祭。从这个意义上说，这校园与我们青春的希望与失望相连，它永远。

燕园的魅力在于它的不单纯。就我们每个人说，我们把青春时代的痛苦和欢乐、追求和幻灭，投入并消融于燕园，它是我们永远的记忆。未名湖秀丽的波光与长鸣的钟声、民主广场上悲壮的呐喊，混成了一代人又一代人的校园记忆。一种眼前的柔美与历史的雄健的合成，一种朝朝夕夕的弦诵之声与岁岁年年的奋斗呐喊的合成，一种勤奋的充实自身与热情的参与意识的合成，这校园的魅力多半产生于上述那些复合丰富的精神气质的合成。

燕园有一种特殊的气氛：总是少有闲暇的急匆匆的脚步，总是思考着皱着眉宇，总是这样没完没了的严肃和沉郁。当然也不尽然，广告牌上那些花花绿绿的招贴，间或也露出某些诙谐和轻松，时不时地出现一些令人震惊的举动，更体现出北大自由灵魂的机智和聪慧。北大又是洒脱的和充满了活力的。

这真是一块圣地。数十年来这里成长着中国几代最优秀的学者。丰博的学识、闪光的才智、庄严无畏的独立思想，这一切又与先于天下的严峻思考、耿介不阿的人格操守以及勇锐的抗争精神相结合。这更是一种精神合成的魅力。科学与民主是未经确认却是事实上的北大校训，二者作为刚柔结合的象征，构成了北大的精神支柱。把这座校园作为一种文化和精神现象加以考察，便可发现科学民主作为北大精神支柱无所不在的影响。正是它，生发了北大恒久长存的对于人类自由境界和社会民主的渴望与追求。

这里是我的永远的校园，从未名湖曲折向西，有荷塘垂柳、江南烟景，从镜春园进入朗润园，从成府小街东迤，入燕东园林阴曲径，以燕园为中心向四面放射性扩张，那里有诸多这样的道路。年复一年，日复一日，那里行进着一些衣饰朴素的人。从青年到老年，他们步履稳健、仪态从容，一切都如这座北方古城那样质朴平常。但此刻与你默默交臂而过的，很可能就是科学和学术上的巨人。当然，跟随在他们身后的，有更多他们的学生，作为自由思想的继承者，他们默默地接受并奔涌着前

辈学者身上的血液——作为精神品质不可见却实际拥有的伟力。

这圣地绵延着不会熄灭的火种，它不同于父母的繁衍后代，但却较那种繁衍更为神妙，且不朽。它不是一种物质的遗传，而是灵魂的塑造和远播。生活在燕园里的人都会把握到这种恒远同时又是不具形的巨大的存在，那是一种北大特有的精神现象。这种存在超越时间和空间，成为北大永存的灵魂。

北大学生以最高分录取，往往带来了优越感和才子气。与表层现象的骄傲和自负相联系的，往往是北大学生心理上潜在的社会精英意识：一旦佩上北大校徽，每个人顿时便具有被选择的庄严感。北大人具有一种外界人很难把握的共同气质，他们为一种深沉的使命感所笼罩。今日的精英与明日的栋梁，今日的思考与明日的奉献，被无形的力量维系在一起。青春曼妙的青年男女一旦进入这座校园，便因这种献身精神和使命感而变得沉稳起来。

这是一片自由的乡土。从上个世纪末到如今，近百年间中国社会的痛苦和追求，都在这里得到集聚和呈现。沉沉暗夜中的古大陆，这校园中青春的精魂曾为之点燃昭示理想的火炬。一代又一代的中国学者，从这里眺望世界，用批判的目光审度漫漫的封建长夜，以坚毅的、顽强的、几乎是前仆后继的精神，在这片落后的国土上传播文明的种子。近百年来这种奋斗无一例外地受到阻扼。这里生生不息地爆发抗争。北大人的呐喊举世闻名。这呐喊代表了民众的心声。阻扼使北大人遗传了沉重的忧患。于是，你可以看到一代又一代人的沉思的面孔总有一种悲壮和忧愤。北大魂——中国魂在这里生长，这校园是永远的。

怀着神圣的皈依感，一颗偶然吹落的种子终于不再移动。它期待并期许一种奉献，以补偿青春的遗憾，并至诚期望冥冥之中不朽的中国魂永远绵延。

编者旁白

谁不曾做过大学梦呢?

想当年，苏联作家高尔基因贫寒失学，无计深造，却又执著追梦不止，还刻意将其初涉人生时的困苦唤做“我的大学”呢。

但无论是否跻身高等学府，能一语道破“大学何以成为大学”之真谛者恐不在多数。有人说，大学是颁发高等学历文凭的机关；也有人说，大学是有大学者的殿堂；还有人说，大学是告别了花季的少男少女放牧其爱意的青春田园……诸说皆有理，但离编者心中的答案，尚差一口气。

大学所以能让中外学子心向往之，根子在于：大学应比其他世俗机构更关注人的心灵发育与成长，它是呵护青年的至情至性的摇篮，亦是诱导青年反身体认人格奥秘的智慧谷，更是砥砺青年独立践行精神成年礼的祭坛。

无怪，大学常在它与社会的接壤处筑起一堵围墙，这当然不是为了拒坊间于门外，将自己幽闭成象牙之塔；这仅仅是为了划出一道边界，提醒学子一俟踏上其领土，他便可能被换了心情、心境乃至心灵——因为大学作为特殊的人类文化存在，它有足够的理由自期：这儿的天应该更蓝，云应该更白，阳光应该更璀璨，水木清芬，华表傲然，天地悠悠，魂魄所系……

是的，大学不是厂矿、农庄、银行，人类所以需要大学，并非重在指望它来增殖国计民生，而是企盼它能创造别处无可炮制的精神能源——这便是与人的终极关怀连在一起的价值情思，对真理的敏感，想像力，人生境界……这是人类文化为抵御世风卑琐乃至委顿而高擎起的一面醒世之旗。

这是否说，大学生无须重视专业课程学习与专业技能培养?当然不是。编者的本意是想强调，与人们惯常所注重的“专业成才”相比，大学生能否在青春期奠立“精神成人”意识，或许更为关键，因为这将影响你一辈子。

“精神成人”作为人生课题所以重于“专业成才”，著名教育家亨利·纽曼有个很好的说法，这就像“健康应先于劳动”一样：“正如一个健康人能够做一个病人所不能做的事，正如这种健康的特征是力量、精力、敏捷、优美的姿势和行动、身手灵巧、耐劳等，同样地，智力的全面培养(此近乎‘精神成人’——编者注)对学习专业和科学是最好的帮助，受过教育的人能够做文盲所不能做的事。一个人学会了思考、推理、比较、辨别和分析，练就了审美力，养成了判断力，增强了内心的想像力，这之后，他的确不一定马上成为一名法学家、一名辩护律师、一名演说家、一名政治学家、一名医生、一名商人、一名军人、一名工程师、一名化学家、一名地质学家或一名文物工作者，但是，他将处于这样一种智力状态，即他能够从事以上任何一门学科的研究或从事以上任何一门职业……”

亨利·纽曼又说：“大学不能保证培养出像亚里士多德、牛顿、拿破仑、华盛顿、拉斐尔或莎士比亚那样的名人，尽管在此之前大学内有他们这种性格的人。另一方面，大学也不满足于培养出评论家、科学家、实验者、经济学家或工程师，尽管大学里也有这样的人才。但是，大学训练是达到一种伟大而又平凡目的的手段，它旨在提高社会的思想格调，提高公众的智力修养，纯洁国民的情趣，为大众的热情提供真正的原则，为大众的志向提供确定的目标，扩展时代的思想内容并使这种思想处于清醒的状态，推进政治权力的运用以及使个人生活之间的交往文雅化。”

我曾困惑：高踞世界屋脊的珠穆朗玛峰太晶莹、太圣洁、太崇高了，高得地球上没几个人能攀登，它对我有何意义呢?但很快，我想通了：珠峰的永恒存在，可使我不时测出自身的卑微。

不妨对大学这面旗帜，亦作如是观。

(夏中义)

第二章 人生须活出意义

人生的意义及人生中的境界

冯友兰

(1895—1990)，中国当代哲学家。本文选自李中华编《冯友兰学术文化随笔》，北京，中国青年出版社，1996。

何谓“意义”?意义发生于自觉及了解；任何事物，如果我们对它能够了解，便有意义，否则便无意义；了解越多，越有意义，了解得少，便没有多大的意义。何谓“自觉”?我们知道自己在做一种事情，便是自觉。人类与禽兽所不同的地方，就是人类能够了解，能够自觉，而禽兽则否。譬如喝水吧，我们晓得自己在喝水，并且知道喝水是怎么一回事；可是兽类喝水的时候，它却不晓得它在喝水，而且不明白喝水是一回什么事，兽类的喝水，常常是出于一种冲动。

对于任何事物，每个人了解的程度不一定相同，然而兽类对于事物，却谈不到什么了解；例如我们在礼堂演讲，忽然跑进了一条狗，狗只看见一堆东西，坐在那里，它不了解这就是演讲，因为它不了解演讲，所以我们的演讲，对于它便毫无意义。又如逃警报的时候，街上的狗每每跟着人们乱跑，它们对于逃警报，根本就不懂得是一回什么事，不过跟着人们跑跑而已。可是逃警报的人却各有各的了解，有的懂得为什么会有警报，有的懂得为什么敌人会打我们，有的却不能完全了解这些道理。

同样的，假如我们能够了解人生，人生便有意义，倘使我们不能了解人生，人生便无意义。各个人对于人生的了解多不相同，因此，人生的境界，便有分别。境界的不同，是由于认识的互异；这，有如旅行游山一

样，地质学家与诗人虽同往游山，可是地质学家的观感和诗人的观感，却大不相同。

人生的境界，大体上可分为四类：(一)自然境界——最低级的，了解的程度最少，这一类人，大半是“顺才”或“顺习”。(二)功利境界——较高级的，需要进一层的了解。(三)道德境界——更高级的，需要更高深的理解。(四)天地境界——最高的境界，需要最彻底的了解。在自然境界中的人，不论干什么事情，不是依照社会习惯，便是依照其本性去做，他们从来未曾了解做某种事情的意义。往好处说，这就是“天真烂漫”，往差处说便是“糊里糊涂”。他们既不懂得为什么要这样做，又不明白做某种事情有什么意义，所以他们可说没有自觉。有时他们纵然是整天笑嘻嘻，可是却不自觉快乐。这，有如天真的婴孩，他虽然笑逐颜开，可是却一点都不觉得自己快乐，两种情况，完全相同。这一类人，对于“生”“死”皆不了解，而且亦没有“我”的观念。功利境界中的人，对于人生的了解，比较进了一步，他们有“我”的观念，不论做什么事，都是为着功利，为着自己的利益打算。这一批人，大抵贪生怕死。有时他们亦会为社会服务，为国家做点事，可是他们做事的动机，是想换取更高的代价，表面上，他们虽在服务，但其最后的目的还是为着小我。在道德境界中的人，不论所做何事，皆以服务社会为目的。这一类人既不贪生，又不怕死；他们晓得除“我”以外，上面还有一个社会，一个全体。他们了解个人是社会的一部分，个人与社会是部分与全体的关系。就普通常识来说，部分的存在似乎先于全体，可是从哲学来说，应该先有全体，然后始有个体。例如房子中的支“柱”，是有了房子以后，始有所谓“柱”，假使没有房子，则柱不成为柱，它只是一件大木料而已。同样，人类在有了人伦的关系以后，始有所谓“人”，如没有人伦关系，则人便不成为人，只是一团血肉。不错，在没有社会组织以前，每个人确已先具有一团肉，可是我们之成为人，却因为是有了社会组织的缘故。道德境界中的人，很清楚的了解这一点。天地境界中的人，一切皆以服务宇宙为目的。他们对生死的见解，既无所谓生，复无所谓死；他们认为在社会之上，尚有一个更高的全体——宇宙。科学家的所谓宇宙，系指天体，太阳系及天河等，哲学家的所谓宇宙，系指一切，所以宇宙之外，不会有其他的东西，我人绝对不能离开宇宙而存在。天地境界的人能够彻底了解这些道理，所以他们所做的事，便是为宇宙服务。

中国的所谓“圣贤”，应该有一个分别，“贤”是指道德境界的人，“圣”是指天地境界的人。至于一般的芸芸众生，不是属于自然境界，便是属于功利境界。要达到自然境界或功利境界非常容易，要想进入道德境界或天地境界却需要努力，只有努力，才能了解。究竟要怎样做，才算是为宇宙服务呢?为宇宙服务所做的事，绝对不是什么离奇特别的事，与为社会服务而做的事，并无二致。不过所做的事虽然一样，了解的程度不同，其境界就不同了。我曾经看见一个文字学的教授，在指责一个粗识文字的老百姓，说他写了一个别字。那一个别字，本来可以当做古字的假借，所以当时我便代那写字的人辩护。结果，那位文字学教授这样的回答我：“这一个字如果是我写的，就是假借，出自一个粗识文字的人的手笔，便是别字。”这一段话很值得寻味，这就是说，做同样的事情，因

为了解程度互异，可以有不同的境界。再举一例：同样是大学教授，因为了解不同，亦有几种不同的境界：属于自然境界的，他们留学回来以后，有人请他教课，他便莫名其妙的当起教授来，什么叫做教育，他毫不理会；有些教授则属于功利境界，他们所以跑去当教授，是为着提高声望，以便将来做官，可以铨叙较高的职位；另外有些教授则属于道德境界，因为他们具有“得天下英才而教育之”的怀抱；有些教授则系天地境界，他们执教的目的，是为欲“得宇宙天才而教育之”。在客观上，这四种教授所做的事情是一样的，可是因为了解的程度不同，其境界自有差别。

《中庸》有两句话：“圣人可以赞天地之化育，可以与天地参矣。”所谓“赞天地之化育”并不是帮助天地刮风或下雨，“化育”是什么?能够在天地间生长的都是化育，能够了解这一点，则我们的生活行动，都可以说是“赞天地之化育”，如果不明白这一点，那么我们的生活行动，只能说是“为天地所化育”。所谓圣人，他能够了解天地的化育，所以始能顶天立地，与天地参。草木无知(不懂化育的原理)，所以草木只能为天地所化育。

由此看来，做圣人可以说很容易，亦可以说很难。圣人固然可以干出特别的事来，但并不是干出特别的事，始能成为圣人。所谓“迷则为凡，悟则为圣”，就是指做圣人的容易，人人可为圣贤，其原因亦在于此。

总而言之，所谓人生的意义，全凭我们对于人生的了解。

幸福、献身和意义

加德纳

(1912—)，美国学者。本文选自林方主编《人的潜能和价值》，北京，华夏出版社，1987。彭吉象译，陈维正校。

假如今天的青年人没有被当前广为流行的那种对“追求幸福”的幼稚解释所迷惑的话，他们可能会更加容易理解“献身”在生活中的地位。任何一个人，只要他在智力和道德的发展上已经超过刚刚出生三个星期的婴儿，就不大可能真正接受当代关于幸福的观念。我们这样说并不见得过分苛刻。从亚里士多德到杰弗逊，所有曾经认真思考过人类幸福的人，一旦发现人们今天对这个字眼的解释时，肯定都会大吃一惊。

人不可能让自己沉湎于当代幸福观所暗示的那种单调枯燥的生活状态，这是一个简单的真理。虽然人们普遍认为满足、悠闲、舒适、娱乐和达到全部目的就意味着幸福，但事实恰恰相反，这一切并没有给人带来幸福。尽管经过了有史以来最狂热的努力，美国人并没有捉住象征幸福的青鸟。其原因在于：使人能够充分满足的幸福并不是一种人们可以渴求

的生活状态。我们运用了空前未有的动力，结果却获得这样一种静止呆板的状况，这本身就是一种嘲讽。

一个穷困的国家可能抱有这样的错误想法，即认为幸福仅仅是舒适、快乐和拥有足够的各种物质。但是我们已经尝试过了，所以我们知道得更清楚。

任何人都可以接受上述事实，同时又不必低估生活中使人感到快乐的东西。对于那些劝告穷人应当满足于贫穷或者对饥者宣扬饥饿使人高尚的道学家，人们理所当然要表示怀疑。每一个人都应该有机会享受美好生活给人带来的舒适和愉快，但我们在这里所要指出的是，仅仅这些是不够的。假如舒适和快乐的生活就足够了的话，那么有不少的美国人应当说是极度幸福了。在历史上，还从未有过像美国人这样普遍地沉溺于自己的幻想。他们应当相互诉说自己的安宁的喜悦，而不是像他们现在这样彼此交换镇静剂的药方。

这样，我们就达到一种与流行小说鼓吹的见解根本不同的幸福观。小说宣扬的是满足欲望；而我们这种更正确的幸福观是指，人们朝着有意义的目标而进行的艰苦奋斗。这些目标使个人与更广泛更远大的人生目的联系起来。小说所说的幸福不过是乏味的无所事事，而正确的观点则是孜孜不倦的追求和有目的的努力。小说的幸福包括各种形式的百无聊赖的愉快，而真正的幸福却是指一个人能够充分发挥自己的力量和才能。这两种幸福观都包括爱情，不过小说强调的是被爱，而正确的观点则更强调能爱。

我们这种更加成熟和更有意义的观点揭示出了这样一种可能性，即一个人在致力于履行其道德责任时也可能获得幸福。这种情形决不可能在那些受到当前流行的幸福观影响的人身上出现，除非他们的道德责任碰巧是异乎寻常的有趣。

请注意，我们在说到那种因朝着有意义的目标奋斗而产生的幸福时，我们并不是说一定要达到这些目标。人类某些奋斗的特点正是在于其目标是不可能实现的。那些为建立一个理想政权或者为战胜人间疾苦而献身的人，可能也会享受到一些小小的胜利，但他们不可能赢得长期的斗争。目标会在他们的面前向后退去，始终是可望而不可即。正如奥尔波特所说，这样的奋斗“赋予人格以稳定不变性，但这绝不是达到目的后产生的稳定不变性，不是静谧安适所带来的稳定不变性，也不是紧张减轻后所导致的稳定不变性”。

正因为如此，富有自我更新精神的人从不感到自己已经达到目的。他明白，真正重要的事业是不可能完成的，可能有间断，但决不会有终点。一切有意义的目标都会随着人向它们的迈进而往后退去。那些自以为已经达到目标的人恰恰是丧失了目标，或许他们一开始就没有什么目标。

人们普遍认为，处于自然状态的人只愿意从事那些对于满足生理需求来

说是必要的活动，但是，每一个人类学家都可以证明这种看法并不正确。原始人对于他所属的社会群体和他所承认的道德秩序有着强烈的义务感。人类一定在人为的文明大染缸中经过相当时间的浸泡后，才可能想像得出只有那种沉迷于生理满足的生活方式才是完美无缺的。

任何头上长着眼睛的人都能够看到，大多数人(包括男人和女人)为了一个有意义的目标，都愿意承担艰难困苦，而且他们也确实这样做了。事实上，他们常常为了自己的信仰而承受苦难。蒙田写道：“安适会使美德落空，美德只有在充满荆棘的崎岖小道上求得。”

这并不是说，人们所抱有的任何超越自我需要的目的都一定能得到我们的赞同。这些目的可能具有最高的理想主义特征，但也可能是残酷的，甚至是邪恶的。这是我们讨论的问题的一个突出特点。如果我们错误地以为人只需要满足其物质要求而不给他提供任何有意义的东西，那么他就会轻率地抓住出现在面前的头一个“有意义的东西”，不管它是多么肤浅和愚蠢。他可能献身于虚假的神明、毫无理性的政治运动、狂热的崇拜和一时的风尚。因此，如何把人的献身精神引导到有价值的对象上，这一点至关重要。

如果认为人是无私的生物，只希望服务于高尚的理想，那也是错误的。我们已经反对了那种把人性看做是一味追求物质享受的、自私自利的过分简单的观点，但我们也不能陷入另一种相反的错误中。人是一种复杂而矛盾的存在。他以自我为中心，但又不可避免地要与自己的同类交往。他是自私的，但他又可以做到最高的无私。他为自身的需要所控制，但又发现只有使自己与自身需要以外更广泛的东西联系起来，他的生活才会有意义。这是人的自我中心主义和道德倾向之间的紧张冲突，正是这种紧张冲突给人类历史增添了不少戏剧色彩。

成为一个人意味着什么?

罗杰斯

(1902—1987)，美国心理学家。本文选自林方主编《人的潜能和价值》，北京，华夏出版社，1987。龙葵、陈维正译。

常常有人这样问我：“人们究竟因为什么问题前来咨询中心求助于你和其他心理顾问?”在我看来，每一个人似乎都在心底深处反复自问：“我到底是什么人?我怎样才能接触到隐藏在表面行为下面的真正的我?我如何才能真正变成我自己?”

从面具后面走出来

看来每个人最希望达到的目标和他有意无意追求的目的不外是要变成他自己罢了。这里，让我先解释一下这句话是什么意思。

当一个人因为自己的种种烦恼来找我咨询时，我发现首先最好是努力与他建立一种可以使他感到自由安全的关系。我的目的是要了解存在于他内心世界里的感受方式，认识他的本来面目，并创造一种自由气氛，使他对自己的思想、感受和存在感到无拘无束，爱怎样就怎样。在这种情况下，他会怎样利用这种自由呢?

我的经验表明，他靠这种自由可以变得愈来愈接近他真正的自己。他开始抛弃那用来对付生活的伪装、面具或扮演的角色。他力图想发现某种更本质、更接近于他真实自身的东西。他首先把那些在一定程度上是有意识地用来对付生活的面具扔在一旁。在一次咨询中，一位年轻女人在对我描述她一直长期使用的面具时，她表示自己已完全不能确信在这种四面讨好、八面玲珑的伪装后面还存在什么她的真正自身。

我正在考虑有关是非标准的问题。我不知怎么学会了一种窍门，我想，嗯，或者说是一种习惯，即老是想使我周围的人感到轻松自在，或使事情进行得一帆风顺。我们周围总得有些能息事宁人的和事佬吧，他们就像能平息海浪的油一样。无论是在小型会议上，或是在朋友们的聚会时，还是在其他什么场合，我总能帮助把事情搞得顺顺当当的，而且总是显得自己过得挺快活。有时，我连自己也感到惊讶地提出与我真实想法完全相反的意见，因为我注意到如果我不这么做，负责召集的人就会很不高兴。换句话说，我简直从来就不曾有过——我的意思是我从未发现自己对于事物曾有过——什么明确固定的看法。现在看来我之所以这样是因为我在家里长期养成的习惯。开始，我只是不坚持自己的信念；到后来，我已经不知道我是否还有什么应该支持的信念。我从来没有诚实地成为我自己，我也从来不清楚我自己究竟是什么，我只不过一直在扮演某个虚假的角色。

从这段谈话里，你能看到她如何审视自己长期沿用的假面具，如何认识到自己对它的不满，并努力思考怎样才能认识到面具后面的真正自身，如果这自身确乎存在的话。

在这一努力发掘真实自身的过程中，咨询者特别愿意利用我们为他建立的治疗关系去探索考察他的经验的各个侧面，并勇敢地承认和正视自己常常面临的深刻矛盾。他懂得他有不少行为，甚至有不少情感都不是真的，都不是他的机体的真实反应。所有这些不过是某些表面的东西，某种伪装而已。在这背后，他自己却深藏不露。他发现，他在许多时候是按照自认为应该的那样去生活，而不是根据他本身的要求。他常常感到自己只是应别人的需要而生存在世，他似乎根本没有什么自我，他只是试图按照别人认为他应该的那样去思维、感受和行动罢了。

在这一点上，我非常吃惊地发现，丹麦哲学家克尔凯戈尔早在一百多年前就曾经以他敏锐的心理学洞察力极其准确地描述了人的这种困境。最常见的使人沮丧的情景是一个人不能根据其选择或意愿而成为他自己，但最令人绝望的则是“他不得不选择做一个并非自己本身的人”。另一方面，“与绝望相反的情景就是一个人能够自由地真正成为他自己”，而这种自由选择正是人的最高责任。当我在读他的某些著述时，我几乎觉得他曾听我们的咨询者描述过对自我的探索。这种探索常常使人感到痛苦不安。

当人们看到自己正在摆脱这些以前从未觉察到的假面孔时，对自我的探索就变得更加令人心烦意乱。他们开始探究存在于自身内部的那些狂乱而猛烈的情感，这是一件可怕的工作。要除掉自己曾以为是真正自我的一部分的面具，这可能是一种令人极度不安的经历。不过，一旦人们有了思想、感受和存在的自由，他们便会朝着这一目标迈进。有一个人进行了一系列的心理治疗的交谈，她下面的这段话可以揭示这一点。她用了不少形象的比喻来说明她是怎样竭尽全力去接近她自己的真实内在的。

现在回想起来，我曾经一层一层地拆掉了我的全部防御，因为我总爱在自己周围建起道道防线，然后在生活中试一试，最后又将它们摒弃；而在这整个过程中，自己却始终保持不变。我并不知道在这些防御工事的里面究竟是什么，我真有些害怕发现它，但我还是坚持了下来。最初，我觉得在自己的内部什么也没有——只是一片空虚。我感到自己急切需要一个坚实的核心。过后，我感到自己面临一堵厚实的砖墙，高得难以翻越，厚得无法穿过。一天，这堵墙开始变成半透明状，不再是固体。后来，墙好像慢慢消失了，但是在它的后边，我看见一座大坝，里面是被拦截的凶猛翻腾的水。我感觉到自己好像正在拼死地顶住这股大水的冲击，假如我开一个哪怕是极小的洞，我和我周围的一切便会在顷刻之间被这股代表汹涌情感的急流所吞没。最后，我再也挺不住了，只得听凭潮水奔流。无可奈何，我只好完全屈服于一种自怜情绪，然后是自恨，最后则变成了自爱。我感到自己好像已经跃过了一道深渊，安全地到达了彼岸，虽然我还在边缘处摇摇晃晃，尚未站稳脚跟。我不知道自己在寻求什么，也不知道我正向何处去，但我那时确实感觉到自己在向前迈进，正如每当我在真正地生活时所能感受的一样。

我相信她的这番话能够较好地表达出许多人的共同感受：一旦伪装、高墙或大坝不复存在，那么被他内心世界所禁锢的汹涌的情感浪潮就会冲走一切障碍，使之荡然无存。而且，她的话表明人对寻求成为自己有一种紧迫的需要。同时，她的话也初步揭示人如何确定自身实在的方法，即只有在他充分体验到自己处于活生生的有机状态时所产生的各种情感以后，他才能肯定他确实是他的真正自我的一部分，正如这位咨询者曾经体验过她的自怜、自恨和自爱等各种情感一样。

我想再进一步谈谈关于情感体验的问题。这种体验实实在在是对我们自身中未知的因素的发掘。我将尽力描述出这种现象，尽管它是很难用任何明确的语言来表达的。在我们的日常生活中，有各种各样数不胜数的原因使我们不能充分体会到自己的情感态度。这些原因可能是出于过去的经验，或可能是基于眼前的情况，也可能是由于我们所处的特定的社会环境。假如我们让自己的情感态度自由充分地表现出来，这就显得太危险，或具有太大的潜在的危害性。但是，一旦人们处于安全而自由的治疗关系中时，他们就可以最大限度地如实地获得种种体验。人们可以通过我称之为“纯精神修养”的方式去进行这样的体验，而且他们已经这么做了。在这些短暂的时刻里，体验者便完全沉浸在他自己的恐惧、愤怒或柔情之中。

或许，我能再举个例子来更好地说明这一点。从下面这段咨询者的谈话中，可以明白一些我的意思。这是与一位女性咨询者进行的第31次治疗谈话的节录。她已经好几次谈到，有一种周期性情感使她烦恼不安。她无法控制这种情感，甚至还不大清楚这究竟是一种什么样的情感。这是由于她实际上已中断了与父母的关系而产生的吗?这是一种罪恶感吗?她无法确定。最后，她以下面这些话结束了交谈。

咨询者：我有一种感觉，但不是犯罪感。(停顿，她抽泣了)因此……当然我是指，我还无法把它说清楚，只是觉得这是一种受到严重伤害后所产生的情感。

治疗家：唔，不是犯罪感，只是感到受了严重的伤害。

咨询者：(哭泣)这是……你知道，我自己常为这种情绪感到内疚；但是在以后的几年里，当我听到父母们……对他们的孩子喝斥“不要哭”时，我似乎产生这样一种感觉，嗯，他们凭什么该叫孩子别哭?他们只知道自己感到不好受，但谁还能比一个孩子感到更难受呢?啊，这似乎就是我想要说的意思……我——我是说他们应当让孩子哭，而且……他们或许还该体谅体谅孩子。以一种……比较客观的方式，嗯，这就是……就是我一直体验到的那种情感。我是指，现在……正是现在我所体验的这种情感。

治疗家：我现在多少能明白一点你所指的这种情感了。看来你实际上挺像是在为自己哭泣……

咨询者：那当然，我已经开始明白并感受到了这一点……你看，我曾一直竭力掩藏它，(哭泣)而宁肯为此默默地忍受这许多痛苦，甚至我还得掩藏所有这些痛苦。(哭泣)这正是我要摒弃的，就是受到伤害我也不大在乎了!

治疗家：(安详地)你感觉到了在这种情感的最底部有一种不禁为你自己

而哭泣的悲伤情绪，正如你已体验过的那样。但你觉得不用流露出来，一定不能，于是你不得不用你所讨厌的、想要摒弃的痛苦来掩盖它。现在你已几乎感觉到，你与其承受这种痛苦的折磨，不如忍受伤害。(停顿)你似乎想极力表达这样一个意思：我在受到伤害，但我一直力图把它掩盖起来。

咨询者：我以前并不清楚这一点。

治疗家：唔，那么这实际上是你的一个新发现。

咨询者：(同时说道)我以前真的没有弄清楚。我以为这似乎与生理的问题有关，我……我一直在我的自身内部到处查找，看是否有些东西，像神经末梢或其他诸如此类的细小组织，给捣碎了。(哭泣)

治疗家：你觉得就好像你某些最脆弱的方面——几乎是纯生理性的——已被压碎或损害了。

咨询者：对，而且你知道，我确实就产生了这种感情：噢，你这可怜的人!(停顿)

治疗家：于是，你不由得对这个人，即你自己，产生出一种非常强烈的怜悯感。

我希望上面这段引述表达出了一些我想极力说明的东西，即最大限度地体验你的情感。正如这位女性，她在这些短暂的时刻里只是深深地感到自己受了伤害，只知道为自己所承受的损害感到悲哀。在这种毫无保留的情感流泄中，人们不仅可以体验到伤害和悲哀，而且可以感受到人所能产生的一切情绪，如嫉妒、狂怒、绝望，或信心、骄傲、敏感的柔情、使人不寒而栗的恐惧、令人销魂落魄的爱情等。

我从这类体验中渐渐懂得，人正是在这种时刻才接近于他的本来面目，真正成为他自己。如果一个人通过治疗，以这种方式体验到了来自他自身机体的全部情感，也就是说，以这种自己能够清楚意识到的、公开的方式体验这些情感，那么他就已经体验到了他自己，体验到了他自己所具有的内在。这时，他就真正成为他自己了。

在体验中发现自我

让我们就如何变成自己本身这一问题再作进一步的探讨。这是一个最使人感到困惑不解的问题。我想再次引用某个当事人在咨询交谈中的一些谈话记录，以期从中获得解答这个问题的启示。她谈到她在生活中所用的种种假面孔是怎样给打碎的、遗弃的，尽管这样会使人感到某种程度的惶惑，但同时又使人感到如释重负，轻松起来。她接着讲道：

你知道，一个人把精力用来拼凑某种武断的生活模式是毫无必要的，完全是一种浪费。你以为你必须像玩积木那样自己去构造某种模式；但是，你会发现有这么多方面需要考虑，就如积木太多而不知道该把它们分别放在什么位置上好。一旦你放错了地方，就不免导致连锁反应，造成更多的不适当。于是，你不得不花更多的力气去维持这种状况，因为稍一松手，整个模式就会坍塌。但由于过于疲惫，你最后不得不感到与其这样白费力气地维持错误状态，还不如一团混乱的好。接着你会很快看到，一旦你撒手不管、听其自然，生活模式就会自己出现，你根本无须耗费丝毫心血。你只要去发现它就行；在这种过程中，你也会发现自己。你必须让你的经验向你揭示其深刻含义；假如你要自作聪明地把某种意义强加给经验的话，那么你就是在反对自己。

现在让我按照我的理解来解释一下她的这段富有诗意的谈话。我想，所谓变成自己，在她看来就是要去发现存在于不断变幻的经验中的模式，或内在秩序，而不是把经验纳入某种轨道，变成某种伪装或面目全非的结构。“变成自己”的意思就是去发现存在于自己的感觉和反应中的统一与和谐。真正的自我应该在一个人自己的经验中自然而然地找到，而不是强加。

通过引用这些咨询者的谈话片断，我一直力图说明由于他们跟治疗家建立了充满热情和谅解的、富有益处的关系，他们究竟发生了什么样的变化。咨询者似乎开始逐步地、痛苦地探索在他用来对付世界的面具后边究竟是什么，甚至他自己也一直受着这个面具的欺骗。他深刻地，而且常常是生动地体验到了隐藏在他自身内部的各种因素，因此他越来越变成了他自己。他不再装着处处顺应别人，不再玩世不恭地否认一切情感，也不再披上理智的外衣，他变成了一个活生生的、有血有肉的、充满情感的、起伏变幻的生命过程。一句话，他变成了一个真正的人。

出自个人内心的评判

当一个人由于治疗而正在向真正的人转变时，他的另一个独特倾向表现在他的选择、决定和价值判断的根源和出发点上。他越来越感到评价的基点存在于自身内部，因而他逐渐不再寻求他人的赞可或否定，不再依赖他人提出的生活标准，也不再依靠他人来帮助自己做出决定和选择。他认识到自己进行选择的基点在自身内部，惟一值得考虑的问题是：“我的生活方式能使我真正感到满意吗?能真正表现我自己吗?”我想，这一点对任何有创造性的人来说都是至关重要的。

我举一个例子，它或许能有助于说明这个问题。这段简要的对话引自我与一个年轻女研究生的交谈记录。她来寻求咨询帮助，因为她有许多烦恼，甚至考虑过自杀。在交谈过程中，她发现自己有一种极强烈的愿望，即希望依赖他人，希望有人为她指点生活的道路和方向。因此，她

对那些未能给她足够指导的人抱有苛刻的批评态度。她一个接着一个地评论她的教授，她痛心地认为没有一个教授能使她懂得任何具有深刻意义的东西。后来，她开始逐渐意识到造成这种现象的部分原因是她自己未能主动地配合老师学习这些课程。接着就是下面这段我要引述的对话。

从这段引述中，我想你们可以进一步理解“一个人承认评价的基点存在于自身内部”的深刻含义。现在让我们看看这段引述，它摘自与这位年轻女性的一次后期交谈，她在这时已经开始逐步认识到她自己可能对学习的落后负有部分责任。

咨询者：啊，我不知道我是否一直在四处瞎碰，结果只求得一知半解，而没有真正掌握什么知识，也根本没有真正定下心来深钻学问。

治疗家：也许，你的学习就像蜻蜓点水，没有在某一点上进行深入的挖掘。

咨询者：嗯，因此我说——(缓慢地、沉思地)嗯，据此看来，嗯，事实上全在我自己。我是说，我事实上根本不能在学习上依赖他人。(很轻地)我得靠自己。

治疗家：你现在开始明白了——只有一个人能够帮助你完成学业——你必须认识到除你自己以外其他任何人都不可能越俎代庖。

咨询者：(长时间停顿——静坐沉思)我显得像吃了一惊吧。(轻轻地笑了)

治疗家：吃惊?你是说这是一桩使人吃惊的事吗?

咨询者：噢。(很长时间的停顿——明显地在与内心情感做斗争)

治疗家：你愿意再进一步谈谈你这是什么意思吗?这真的使你感到惊吓?

咨询者：(笑起来)我，唔——我自己也不大明白。我是说——唔，我就像断了线的风筝(停顿)，我似乎处于——我自己也不清楚——处于一个非常脆弱的位置。但是我，唔，我把这种想法全倒了出来，从某种程度上说，它几乎是自己涌出来的，而不是我说出来的。好像我把什么东西放了出来似的。

治疗家：你觉得它很难说是你自身的一部分。

咨询者：啊，我对此感到万分惊讶。

治疗家：你好像觉得，“啊，看在老天的分上，我说过这样的话?”(两人都笑起来)。

咨询者：真的，我以前可没有这种感觉。我一直——唔，这真像我在说

某种想法，唔，它本来就是我自身的一个组成部分。(停顿)或者说，唔，(困惑不解地)它是我拥有的某种东西，唔，我说不清楚。我感到有了力量，但同时我又感到——意识到这是一件使人害怕和吃惊的事。

治疗家：对啦，你的意思是当你诉说这种想法时，你感到有一种力量支持你，但同时你对自己所说的又感到害怕，是吧?

咨询者：嗯，我感觉如此。例如，就是此时此刻我也感到——我的内部有一种力量在冲动汹涌，好像确实有某种强大的存在。不过，唔，它最初只是一种身体的感觉，它脱离我长期以来一直依凭的支撑而涌现出来。

治疗家：你感觉到了某种深藏于你自己内部的强大东西，它不断向外汹涌；同时，你又觉得一旦将它表述出来，你就会感到自己像失去了原有的支撑。

咨询者：嗯，大概是这样——我不敢肯定——我想它打乱了我一直习惯的精神结构。

治疗家：它在一定程度上震撼了原有的强大结构，使它完全被震松了。

咨询者：嗯，(停顿，然后谨慎然而确信无疑地)我，我想——我不知道，但是我感觉到我将开始去做更多我应该做的事……我有那么多事情需要做。看来，在我生活的条条大道上，我还得开辟新的行为途径——或许——我可以看到自己在某些方面已经干得好多了。

我希望这段引述能帮助说明那种被一个正在成为有自己特点和有责任感的人所体验到的力量，以及伴随着他所承担的责任而同时产生的烦恼和不安。

愿意成为一个变化的过程

这里，我愿意指出那些为发现自己和变成自己而努力奋斗的人所具有的最后一个特点，即他们宁愿成为一个变化的过程，而不愿做某种单纯的成品。当咨询者刚一进入治疗关系时，他总希望达到某种固定的状态；他总想触及能解决问题的关键，他希望工作效率高，婚姻状况使人满意。在自由的治疗对话中，他常常会放弃这些一成不变的目标，愿意接受这样一种令人满意的认识：他不是一个固定僵化的实体，而是一个变化的过程。

一位咨询者在结束治疗时，似乎感到有些迷惑不解，他说："我还没有完成自我综合和自我重新组织的工作，但这并不使人气馁，只是有点困惑罢了。现在我认识到这原来是一个持续不断的过程……它令人激动，有时还使人感到不安，同时它又使人大受鼓舞，感到自己在行动，在朝着

一个确定的目标前进，尽管你并不能总是很清楚地意识到这个目标究竟是什么。”从这句话中，可以看到我所说的“信任自身机体组织”，以及“把自己看做是一个变化的过程”。

我再引用一段咨询者就生命存在的流动性所说的话：“整个经验系列和我从中发现的意义似乎把我引入了一个既迷人又令人惊吓的过程。当我最后竭力去理解经验的直接含义时，我只是感到自己好像在经验的左右下，朝着一些我只能模糊定义的目标迈进。我的感觉表明，复杂的经验系列像河水一样奔流不息，从中我可能有幸懂得经验自身包含的不断演变的复杂性。”显然，他把自己看成一个流变不止的过程，而不是已经完成的结果。这意味着人应该是一个流动的过程，而非一成不变的实体；是一条奔流不停的江河，而非坚硬的顽石；是潜能不断变化实现的集锦，而非若干固定特征的简单汇集。

小 结

我已经对你们描述了那些努力变成自己的人在生活上发生了什么重大变化，我的职业使我有幸能与他们建立密切的关系。我试图尽可能精确地揭示这种变成一个真正的人的过程所包含的意义。我相信我自己对此的认识也是不清楚和不完全的，因为我的理解和认识也在不断改变。我希望你们只将我所讲的当做一个目前暂时有用的解释，而不是最后的定论。

我所以要强调这只是某种暂时的解释，因为我想澄清一点：我并不是在告诉你们“每一个人都应该变成这种人，这便是你们的目标”。我只是向你们讲述我在咨询者的经验中所窥见的种种意义，我的描述或许能说明你自己的经验，或者能给你的经验增添新的意义。

自我实现者的创造力

马斯洛

(1908—1970)，美国心理学家。本文选自林方主编《人的潜能和价值》，北京，华夏出版社，1987。李文（氵恬）译。

我一着手研究真正健康的、高度发展和成熟的、自我实现的人们，我就必须改变关于创造力的观念。首先，我必须放弃那种陈腐思想，即认为健康、天赋、天才和多产是同义的。我的被试者中有相当一部分人，在我就要说明的特定意义上，他们虽然是有创造力的和健康的，然而在通常的意义上，他们却是不多产的。他们既没有伟大的天才和天赋，也不是诗人、创作家、发明家、艺术家，或有创造性的知识分子。而且这一

点也是显而易见的，即某些最伟大的人类天才肯定不是心理健康的人，如瓦格纳［注释：瓦格纳，德国作曲家。］、凡高［注释：凡高，荷兰画家。］、拜伦［注释：拜伦，英国诗人。］等。有一些是心理健康的，而另外的一些则不是，这是很清楚的。很快我就不得不得出这样的结论，伟大的天才不仅多少有赖于性格的优良和健康，而且也有赖于我们对之了解很少的某种东西。例如，有些证据表明，伟大的音乐天才和数学天才，更多的是通过遗传而来，而不是后天获得的，看来很清楚，健康和特殊天才二者是独立的变量，它们可能只有微弱的相关，也可能不相关。我们也可以一开始就承认，心理学对于天才类型的特殊才能知道得非常少。这方面我不准备多说，我只限于谈那种广泛的创造性，这种创造性是每一个人生下来就有的继承特质。看来，这种创造性与心理健康是相关协变的(covary)。

而且，不久我就发现，第一，我已经像大多数人一样，根据成果考虑创造性了；第二，我已经不知不觉地把创造性只局限在人类努力的某些传统领域上，我无意识地假定：任何画家、任何诗人、任何作曲家，都过着创造性的生活。理论家、艺术家、科学家、发明家、作家，可能也有创造性。而其他的人则可能没有创造性。我不知不觉地假定，创造性是某些专业人员独家的特权。

但是，这些预期被我的各种各样的被试给打碎了。例如，一名妇女，她是没有受过教育的、贫穷的、完完全全的家庭妇女和母亲，她所做的那些平凡工作没有一件是创造性的，然而她却是奇妙的厨师、母亲、妻子和主妇。花很少的钱，而她的家庭不知怎么的却总是十分美好。她是一个完美的女主人，她做的膳食是盛宴，她在台布、餐具、玻璃器皿和家具上的情趣是无瑕的。她在所有这些领域中，全都是独到的、新颖的、精巧的、出乎意料的、富有创造力的。我的确应该称她是有创造性的。我从她那里以及像她一样的其他人那里学到：第一流的汤比第二流的画更有创造性。一般来说，做饭、做父母以及主持家务，可能具有创造性，而诗也不必定具有创造性，它也可能不具有创造性。

我的另一名被试，献身于最好称之为最广泛意义的社会服务，包扎伤口，帮助那些被生活困难压倒的人，她不仅以个人方式而且以组织方式去做这些工作，这个组织能比她自己帮助更多一些人。

另一名被试是精神病医生，“纯粹的”治疗家，他从未写过任何东西，也从来没有创造出任何理论和研究。但是，他乐于从事帮助别人创造他们自己的普通工作。这个治疗家，把每一名患者都看成是世界上独一无二的人。他没有行话、预期和先入之见，他具有道教般的单纯、天真和杰出的智慧。每一个患者对他来说都是独特的人，因此，他是以全新的方式理解和解决全新的问题。甚至在非常困难的病例上，他都获得了巨大的成功，这证实了他做事的“创造性”(不是已成陈规的或“保守的”方法)。另一个人使我懂得了，创立一个商业网可能是创造性活动。我从一名年轻运动员那里学到，完美的擒拿动作可能是像一首诗那样美的作品，可以用同样的创造精神对待它。

我明白了，我曾反射式地认为“有创造性的”、胜任的大提琴手(因为我把她与创造性的音乐、创造性的作曲家联系起来了)，实际上只是很好地演奏了别人写好的曲子，她不过是喉舌，像一般的男演员或“丑角式人物”是喉舌一样。而优秀的细木工、园林工，或者裁缝，则可能是真正有创造力的。我应该在每一事例上做出个人的鉴定。因为几乎所有的角色和工作，都既可以有创造性，又可以没有创造性。

换句话说，我学会了把“创造性的”这个词(以及“美的”这个词)不仅运用到产品上，而且以性格学的方式，也运用到人、活动、过程和态度上。另外，我也开始把“创造性的”这个词，用到形形色色的产品上去，而不再只用于标准的和普遍认可的诗、理论、小说、实验和绘画等。

结果我发现，区分“特殊天才的创造性”和“自我实现的创造性”是必要的。后者更多的是由人格造成的，而且在日常生活中广泛地显露出来，例如，以某种念头表现出来。这种创造性，看来好像是创造性地做任何事情的一种倾向：如管理家务、从事教育等。似乎通常是这样的，自我实现者的创造性的本质方面是一种特殊的洞察力，就像寓言中那个孩子能看见国王没穿衣服那样(这与创造力即产品的思想太抵触了)。这样的人能看见新颖的、未加工的、具体的、个别的东西，正如能看到一般的、抽象的、陈规的、范畴化的东西一样。因而，他们更为经常地生活在自然的真实世界中，而不是生活在用词表述的概念、抽象、预期、信仰和刻板化的世界中，而很多人却常常把这两个世界混淆起来。罗杰斯的用语“对体验虚怀若谷”很好地表达了这一点。

相对说来，我的所有被试者比普通人更自发，更倾向于表现。他们的行为是更“自然”而较少控制和压抑的，似乎是自如而自由地流露出来的，较少阻碍和自我批判。这种无抑制地和不怕嘲笑地表达自己的想法和冲动的能力，是自我实现者的创造性的本质方面。罗杰斯用了极好措辞“充分发挥作用的人”来描绘健康的这个方面。

另一个观察结论是，自我实现者的创造性在许多方面很像完全快乐的、无忧无虑的、儿童般的创造性。它是自发的、不费力的、天真的、自如的，是一种摆脱了陈规和陋习的自由。而且看来它在很大程度上是由“天真的”自由感知和“天真的”、无抑制的自发性和表现性组成的。几乎所有儿童都能自由地感知，他们没有哪里可能有什么、什么东西应该在哪里、哪里总是有什么等先验预期。几乎所有的儿童，在受到鼓舞的时候，在没有规划和预先意图的情况下，都能创作一支歌、一首诗、一个舞蹈、一幅画、一种游戏或比赛。

我的被试者，正是在孩子般天真的意义上是有创造性的。或者，为了避免误解，因为我的全部被试毕竟不是孩子了(他们都是五六十岁的人了)，请允许我们这样说，他们至少在两个主要的方面，或者保留了、或者恢复了孩子般的天真。也就是说，他们是非类化的或对经验是虚怀若谷的，而且他们是自发的，倾向于表现的。如果说，儿童是天真的，那么，我的被试者则是达到了“第二次天真”，正如桑塔亚那［注释：桑塔

亚那(1863—1952)，美国哲学家。晚年移居罗马。］的说法那样。他们的天真感知和表现是和老练联系在一起的。

总之，这一切听起来仿佛我们是在论述人性中固有的基本特性，出生时就赋予所有人的、或大多数人的潜能。这些固有的基本特性，由于人适应社会上存在的文化，就被掩盖、或被抑制而大多丧失了。

在另一种特性上，我的被试也不同于普通人，这一特性使创造力更有可能出现。自我实现的人比较地不怕未知的、神秘的、使人困惑的东西，而且通常是主动地进攻，从中挑选出难题，全神贯注地思考它。现在援引一段我对此的描述：他们并不忽视未知的东西，不否认它或躲避它，也不力求制造假象好像它是已知的，他们也不过早地组织它、分割它或对它分类。他们并不依赖熟悉的事物。他们对真理的探索，也不强求确定、保险、明确和有条理。正如我们在哥尔德斯坦的脑损伤者、或在强迫性神经症患者那里所看到的异常形态那样，当整个客观情境有这种要求时，自我实现的人们可能安于无秩序的、粗线条的、混乱的、混沌的、模糊的、有疑问的、不确定的、不明确的、近似的、不严格的、不准确的状态(在科学、艺术以及一般生活中的特定时刻，所有这一切是完全合乎需要的)。

因此，疑问、不明确性、不肯定性，以及作为结果的搁置决定的必要性，就发生了。对于大多数人来说，这是苦恼。但是对于一些人来说，这是愉快的激励性的挑战，是他们生活中的高潮，而不是低潮。

我做的一个观察，已经困扰我多年了，然而，现在它开始有了眉目。这就是我所描述的自我实现者对于二歧式的解决。简言之，我发现有许多对立和极性，我们都应该以不同的眼光去看待，不能像心理学家惯常认为的那样是直线延伸的理所当然。例如以困扰过我们的第一个二歧式为例，我就不能确定我的被试究竟是自私的还是不自私的(我自然而然地陷入了或者是这样或者是那样的境地，这一个越多，另一个就越少，这就是我提出这种问题暗含的意思)。我迫于事实的绝对压力，不得不放弃这种亚里士多德式的逻辑。从一种意义上说，我的被试是很自私的；而从另一种意义上说，他们又是很不自私的。二者融合在一起，似乎不是水火不容的，而是在一个合理的、动力的统一体或合成物中，这很像弗洛姆在他有关健康利己的著名论文中所描述过的东西。我的被试已经用这种方式，把对立物综合在一起了。因此，我认识到，把利己和利他看成是矛盾的和完全排斥的，这本身就是人格发展水平低下的特征。同样，在我的被试身上，许多其他的二歧式也都转化为统一体了。认知和意动的对立(心对脑、希望对事实)变成了有意动结构的认知，像直觉和推理得出同样的结论那样。责任、义务变成了乐事，乐事和义务合为一体了。工作和玩乐的区别也变得模糊了。当利他主义成了令人愉快的利己的事情时，利己的享乐主义怎么能够与利他主义对抗呢?所有这些最成熟的人，也是具有最强烈的孩子式天真的人。总是被描绘为具有最强烈的自我和最明确的个性的这些人，恰恰是最有可能易于没有自我、超越自我和以问题为中心的人。

这恰恰是最伟大的艺术家所做的事情，他们能把不协调的、不一致的、彼此抵触的各种颜色和形式，纳入一幅画的统一体中。这也是伟大的理论家所做的事情，他们把迷惑人的、不一致的事实放在一起，从而使我们能够看出它们实际上是在一起。对于伟大的国务活动家、伟大的治疗学家、伟大的哲学家、伟大的父母以及伟大的发明家来说，也同样如此。他们全都是综合者，都能够把分离的、甚至对立的东西纳入一个统一体中。

我们在这里谈的是整合能力，是在人的内部反复整合的能力，是把他在世界上正在做的一切整合起来的能力。创造性在一定程度上能依靠人的内部整合能力了，它就成为建设性的、综合的、统一的、整合的创造性了。

在我看来，要找出这一切之所以如此的原因，这多半要追溯到我的被试的比较无畏的品格。他们显然较少对文化的顺应态度，他们不太害怕别人会说什么，会要求什么，会笑话什么。他们不太需要依赖他人，因而也较少受他人决定，他们不太怕他人，也不太敌视他人。然而，也许更重要的是自我实现的人不畏惧自己的内部世界，不怕自己的冲动、情绪和思想。他们比普通人更能接受自我。这种对自己的深邃自我的赞同和认可，使他们更有可能敢于察觉世界的真正性质，也使得他们的行为更有自发性(较少控制、压抑，较少规划、设计)。他们不太怕自己的思想，即使这些思想是“古怪的”、糊涂的或疯狂的时候，他们也不怕。他们不怕被笑话，不怕得不到赞同。他们能让他们的自我通过情绪流露出来。相反，普通人和神经症患者用围墙挡住畏惧，他们的自我大多留在墙内。他们控制、抑制、压制、镇压他们的自我。他们非难自己的深邃自我，并且预期他人也这样做。

实际上我所说的是，我的被试的创造力看来是他们的更大整体和整合的副现象，这就是自我认可包含的意思。普通人身上的那种固有的底蕴力量和防御控制力量之间的内战，看来在我的被试者身上已经解决了，他们较少陷于分裂状态。他们的自我，对于享受和创造的目的来说，也大多是有效的。他们用于保护和反对他们的自我的时间和精力也较少。

正如在以前各章我们已经看到的那样，我们关于高峰体验的认识支持并丰富着这些结论。这些高峰体验也是整合过的和整合着的体验，在某种意义上说，它们与感知世界上的整合是同型性的。在这种高峰体验中，我们发现体验的坦率性增强了，自发性和表现性也增进了。同样，由于人的内部这种整合的一个方面是承认我们的深邃自我及其价值，这些深蕴的创造力就变得更有效用了。

原动的、二级的和整合的创造性

传统的弗洛伊德理论，对于我们的目的来说用处很小，甚至在一定程度

上，我们的资料是反驳这种理论的。他的理论本质上(或者说曾经)是伊特(id)心理学，是一种对于本能冲动及其变化的研究。而且，基本的弗洛伊德辩证法，最终是在冲动和防御冲动之间看到的。但是，对于理解创造力(以及游戏、爱、热情、幽默、想像和幻想)的源泉来说，比压抑冲动紧要得多的是原初过程，这个过程本质上是认知的，而不是意动的。我们一旦把我们的注意力转到人的深蕴心理学时，我们立即就会发现，在心理分析自我心理学(克里斯、米尔纳、埃伦兹魏格、荣格的心理学)和美国的“自我与成长心理学”之间，有许多一致的东西。

在通常的意义上，正常顺应或顺应良好的人，意思是不断成功地抵制了许多深蕴的人性，包括认知的和意动的两个方面。对现实世界的良好顺应，意味着人的割裂，意味着这个人把他的后背对着他的自我，因此它是危险的。但是，现在清楚了，这样做他的损失也是很大的，因为这些底蕴也是他的一切欢乐、热爱和能力等的源泉；而且对于我们来说最重要的，它们也是创造的源泉。为了保护自己而去反对自我内部的地狱，结果也就把自己同自我内部的天堂割裂开了。在极端的情况下，我们就成了平庸的、密闭的、僵硬的、淡漠的、拘束的、谨小慎微的人，成了不会笑、不会欢乐和爱的人，成了愚笨的、依赖他人的、幼稚的人了。他的想像、他的直觉、他的温暖、他的富于感情，全都逐渐被扼杀或被歪曲了。

作为一种疗法，心理分析的最终目标是整合性的。成就就是通过顿悟达到这种基本分裂的愈合，从而，遭到压抑的东西就变成意识到的或者潜意识的东西了。但是在这里，作为研究创造性的深邃根源的结果，我们还可以做出些修正。我们与我们的原初过程的联系，同我们与我们的不能接受的希望的联系，并不是在一切方面都是一样的。我能看到的最重要的差异，就是我们的原初过程并不像被禁止的冲动那样危险。在很大程度上，原初过程并不是被压抑或被潜意识压抑的，而是被“遗忘”的，或者也可以说是避开压制(不是压抑)的，因为我们必须顺应严酷的现实，而这个现实要求有目的的和实用主义的努力，而不是幻想、诗意和欢乐。或者也可以说，这在富足的社会中，情况是另一种样子，即对原初过程的遏制必定要少得多。我预料，很少做减轻压抑“本能”的事情的现行教育，在承认原初过程并把它整合到意识或潜意识中能做很多的事情。艺术、诗歌、舞蹈方面的教育，从原则上说在这方面是大有可为的。动力心理学方面的教育，同样也大有可为。例如，多伊奇和墨菲以原初过程语言的方式说话的“诊疗交谈”，可以看成是一种诗作。米尔纳的非凡著作《论不能作画》，完全变成了我的观点。

我试图概略分析的这种创造性，由爵士乐或孩子式即兴创作的画提供了最好的范例。这种创造性不是由称之为“伟大的”艺术作品证明的。

在前一种场合，伟大的作品需要伟大的天才；在后一种场合，伟大的作品不仅要求思想的闪光、灵感、高峰体验，而且也要求艰苦的劳动、长期的训练、不客气的批评，以及完美的规范。换句话说，继自发性之后是深思熟虑，继完全认可之后是批评，继直觉之后而来的是严密的思

维，继大胆之后而来的是谨慎，继幻想和想像之后而来的是现实的考虑。这时，这样一些问题就出现了：“这是实际情况吗?”“这能被其他人理解吗?”“它的结构是健全的吗?”“它能经受得住逻辑的考验吗?”“我能够证实它吗?”，等等。这时，推测之后的冷静思维、比较、判断、评价、选择或拒绝的时刻就到了。

假如我们可以这样说，二级过程继原初过程之后已经盛行起来了，实际主义继幻想主义之后已经兴起了，那么，自愿复归我们的底蕴现在就结束了，必要的灵感或高峰体验的被动性和感受性，现在就必须让位给主动性、控制以及艰苦劳动了。在一个人的身上，高峰体验是偶然发生的，但伟大的产品则是这个人创造的。

严格说来，我只是调查研究了第一句话，即高峰体验的到来。这种体验，作为一个整合的人的或这个人内部暂时统一的自发表现，是顺利的和不需经过努力的。只有当一个人的底蕴对他起作用时，只有当他不怕自己的原初思维过程时，高峰体验才会到来。

我将把那种出自原初过程、并且应用原初过程多于应用二级过程的创造力，称之为“原初创造力”，而把那种多半以二级思维过程为基础的创造力，称之为“二级创造力”。后面这种类型包含着世界生产成果的一大部分，桥梁、房屋、新的机动车，甚至许多科学实验和许多文学作品，都在其中。所有这一切，本质上都是精炼和发展他人的思想。两种创造力之间的差异，类似于突击队员和后方军事警察之间的差异，类似于拓荒者和移居者之间的差异。那种能以良好融合或良好交替的方式、自如而完美地运用两种过程的创造力，我将称之为“整合的创造力”。伟大的艺术、哲学、科学产品的出现，正是来自这种整合的创造力。

我的世界观

爱因斯坦

(1879—1955)，德国物理学家，诺贝尔物理学奖获得者，晚年移居美国。本文选自赵中立、许良英编《纪念爱因斯坦译文集》，上海，上海科学技术出版社，1979。

我们这些总有一死的人的命运是多么奇特呀!我们每个人在这个世界上都只作一个短暂的逗留，目的何在，却无所知，尽管有时自以为对此若有所感。但是，不必深思，只要从日常生活就可以明白：人是为别人而生存的——首先是为那样一些人，他们的喜悦和健康关系着我们自己的全部幸福；然后是为许多我们所不认识的人，他们的命运通过同情的纽带同我们密切结合在一起。我每天上百次地提醒自己：我的精神生活和物质生活都依靠着别人(包括活着的人和已死去的人)的劳动，我必须尽力

以同样的分量来报偿我所领受了的和至今还在领受着的东西。我强烈地向往着俭朴的生活，并且时常为发觉自己占有了同胞的过多劳动而难以忍受。我认为阶级的区分是不合理的，它最后所凭借的是以暴力为根据。我也相信，简单淳朴的生活，无论在身体上还是在精神上，对每个人都是有益的。

我完全不相信人类会有那种在哲学意义上的自由。每一个人的行为，不仅受着外界的强迫，而且还要适应内心的必然。叔本华说："人能够做他所想做的，但不能要他所想要的。"这句话从我青年时代起，就对我是一个非常真实的启示。在我自己和别人生活面临困难的时候，它总是使我们得到安慰，并且永远是宽容的泉源。这种体会可以宽大为怀地减轻那种容易使人气馁的责任感，也可以防止我们过于严肃地对待自己和别人；它还导致一种特别给幽默以应有地位的人生观。

要追究一个人自己或一切生物生存的意义或目的，从客观的观点看来，我总觉得是愚蠢可笑的。可是每个人都有一定的理想，这种理想决定着他的努力和判断的方向。就在这个意义上，我从来不把安逸和快乐看做是生活目的本身——这种伦理基础，我叫它猪栏的理想。照亮我的道路，并且不断地给我新的勇气去愉快地正视生活的理想，是善、美和真。要是没有志同道合者之间的亲切感情，要不是全神贯注于客观世界——那个在艺术和科学工作领域里永远达不到的对象，那么在我看来，生活就会是空虚的。人们所努力追求的庸俗的目标——财产、虚荣、奢侈的生活——我总觉得都是可鄙的。

我对社会正义和社会责任的强烈感觉，同我显然的对别人和社会直接接触的淡漠，两者总是形成古怪的对照。我实在是一个"孤独的旅客"，我未曾全心全意地属于我的国家、我的家庭、我的朋友，甚至我最接近的亲人。在所有这些关系面前，我总是感觉到有一定距离并且需要保持孤独——而这种感受正与年俱增。人们会清楚地发觉，同别人的相互了解和协调一致是有限度的，但这不足惋惜。这样的人无疑有点失去他的天真无邪和无忧无虑的心境；但另一方面，他却能够在很大程度上不为别人的意见、习惯和判断所左右，并且能够不受诱惑要去把他的内心平衡建立在这样一些不可靠的基础之上。

我的政治理想是民主主义。让每一个人都作为个人而受到尊重，而不让任何人成为崇拜的偶像。我自己受到了人们过分的赞扬和尊敬，这不是由于我自己的过错，也不是由于我自己的功劳，而实在是一种命运的嘲弄。其原因大概在于人们有一种愿望，想理解我以自己的微薄绵力通过不断的斗争所获得的少数几个观念，而这种愿望有很多人却未能实现。我完全明白，一个组织要实现它的目的，就必须有一个人去思考，去指挥，并且全面担负起责任来。但是被领导的人不应当受到强迫，他们必须有可能来选择自己的领袖。在我看来，强迫的专制制度很快就会腐化堕落。因为暴力所招引来的总是一些品德低劣的人，而且我相信，天才的暴君总是由无赖来继承，这是一条千古不易的规律。就是这个缘故，我总是强烈地反对今天我们在意大利和俄国所见到的那种制度。像欧洲

今天所存在的情况，使得民主形式受到了怀疑，这不能归咎于民主原则本身，而是由于政府的不稳定和选举制度中与个人无关的特征。我相信美国在这方面已经找到了正确的道路。他们选出一个任期足够长的总统，他有充分的权力来真正履行他的职责。另一方面，在德国的政治制度中，我所重视的是，它为救济患病或贫困的人做出了比较广泛的规定。在人类生活的壮丽行列中，我觉得真正可贵的，不是政治上的国家，而是有创造性的、有感情的个人，是人格；只有个人才能创造出高尚的和卓越的东西，而群众本身在思想上总是迟钝的，在感觉上也总是迟钝的。

讲到这里，我想起了群众生活中最坏的一种表现，那就是使我所厌恶的军事制度。一个人能够洋洋得意地随着军乐队在四列纵队里行进，单凭这一点就足以使我对他轻视。他所以长了一个大脑，只是出于误会，单单一根脊髓就可满足他的全部需要了。文明国家的这种罪恶的渊薮应当尽快加以消灭。由命令而产生的勇敢行为、毫无意义的暴行，以及在爱国主义名义下一切可恶的胡闹，所有这些都使我深恶痛绝!在我看来，战争是多么卑鄙、下流!我宁愿被千刀万剐，也不愿参与这种可憎的勾当。尽管如此，我对人类的评价还是十分高的，我相信，要是人民的健康感情没有被那些通过学校和报纸而起作用的商业利益和政治利益如此有计划地败坏，那么战争这个妖魔早就该绝迹了。

我们所能有的最美好的经验是神秘的经验。它是坚守在真正艺术和真正科学发源地上的基本感情。谁要是体验不到它，谁要是不再有好奇心也不再有惊讶的感觉，他就无异于行尸走肉，他的眼睛是迷糊不清的。就是这种神秘的经验——虽然掺杂着恐怖——产生了宗教。我们认识到有某种为我们所不能洞察的东西存在，感觉到那种只能以其最原始的形式为我们感受到的最深奥的理性和最灿烂的美——正是这种认识和这种情感构成了真正的宗教感情。在这个意义上，而且也只是在这个意义上，我才是一个具有深挚的宗教感情的人。我无法想像一个会对自己的创造物加以赏罚的上帝，也无法想像它会有像在我们自己身上所体验到的那样一种意志。我不能也不愿去想像一个人在肉体死亡以后还会继续活着。让那些脆弱的灵魂，由于恐惧或者由于可笑的唯我论，去拿这种思想当宝贝吧!我自己只求满足于生命永恒的神秘，满足于觉察现存世界的神奇的结构，窥见它的一鳞半爪，并且以诚挚的努力去领悟在自然界中显示出来的那个理性的一部分，即使只是其极小的一部分，我也就心满意足了。

信条

弗洛姆

(1900—1980)，德国哲学家。本文选自《在幻想锁链的彼岸》，张燕译，长沙，湖南人民出版社，1986。

我相信，人是自然进化的产物，人是自然的一部分，但人又能超越自然，那是因为人具有理性和自我意识。

我相信，人的本质是可以搞清楚的。不过，这一本质并不是一种实体，它具有历史上一切时代人的特征。人的本质包括前面所论述过的、内在于人的生存中的矛盾，这一矛盾迫使人做出反应，以便找到解决矛盾的一种方法或途径。人在这种生存的矛盾中不可能是中立的、被动的。生活以及人之所以作为一个人的事实向人提出了这样一个问题，即为了达到与自己的同类和自然界融为一体的经验，如何克服人本身与外在世界之间的分裂?人必须在他生活的每时每刻对这个问题做出回答。不但——或者首先——用思想和语言文字来回答，而且也要通过自己的生存方式和行为方式对这个问题做出答复。

我相信，关于生存问题的答案是有限的，也是能够表达清楚的(宗教和哲学的历史便是这些答案的一本目录册)。然而，这些答案的基本范畴只有两个：一是通过倒退到人类以前的生存形式，取消人所固有的理性和爱情这些特性，来寻求人与自然的再次和谐；二是充分发挥人的力量，从而达到与自己的同类以及同自然界的最终的新的和谐，而这也正是人的最终目标。

我相信，第一种回答是注定要失败的。它只能导致死亡、毁灭、痛苦，永远也不可能获得和谐与力量，不可能使人得到全面的发展。第二种回答则需要消灭贪婪和自私自利者，它要求守纪律、有意志，尊重那些引路人。虽然，要做到这一点是很困难的，但这却是惟一不会失败的答案。事实上，在最终目标实现以前，为接近这个目标所扩大了的活动和努力的范围都有一种相同的效果，它增强了人的生命力。

我相信，人的基本选择是生与死的选择。每一个行动都蕴含着这种选择。人有选择的自由，然而，这种自由是有限的。有许多有利的或不利的条件会使人屈服——他的心理结构、他所诞生的那个社会的状况，他的家庭、教师以及他所遇到的或选择的朋友。人的任务就是要扩大自由的领域，创造生的条件，取消导致死的状况。这里所说的生与死不是生物学的状态，而是指存在的状态，指人与世界发生关系的状态。生意味着不断变化，不断地产生。死意味着发展的停止，意味着僵化和重复。许多人的不幸命运就在于他们不能做出选择。他们既不是活着的，又没有死去。生活成了一种负担，一项无目的的事业，忙忙碌碌成了保护人不在阴暗王国受折磨的手段。

我相信，生命和历史都不具有一种终极的意义，它使每个人的生活都有意义或又使每个人的痛苦成为理所当然的事。考虑到扰乱人的生存的矛盾和软弱性时，这样一种看法便显得十分幼稚了，即人寻求一种“绝对”，正是这种绝对才使人对确定性产生了幻想，摆脱了冲突、怀疑和责任心。然而，上帝并不会披着神学、哲学或历史的外衣来拯救或谴责人

类。只有人才能找到生活的目的以及实现这一目的的手段。虽然，人不能找到拯救的最终的或绝对的答案，但是，人能努力争取达到经验的这一强度、深度和明晰性，这一经验使他获得丢掉幻想而生活的力量，使他获得自由的力量。

我相信，没有人能通过为别人做出选择而“拯救”了别人。一个人能为别人所做的就是真诚地、友好地向他表明各种各样的选择，而不带有任何感情色彩或幻想。与真实的选择相冲突能激起一个人内含的一切能量，并使他选择生，而反对死。如果他不能选择生的话，那么，就没有人能向他注入生命。

我相信，有两种途径可以达到善的选择。一是责任和对道德律令的服从。这条途径是有效的。但是，我们必须认识到，几千年内，只有少数人才能做到(基督教的)十诫。许多人犯了罪，他们的罪行被那些颁布命令的权威人士所揭示。另一条途径乃是产生一种从善的幸福感。我所说的幸福感，并不是指边沁主义或弗洛伊德所说的快乐。我指的是崇高的存在，从中可以肯定我自己的权利和同一性。

我相信，教育意味着使青年人能了解到人类最优秀的遗产。但是，大部分遗产是用语言表达的，只有当这些语言在一个教师和社会的实践及其结构中成为现实的时候，这一遗产才是有效的。思想只有活生生地物质化的时候才能影响人，永远仅停留在字里行间的思想只能改变语言本身。

我相信人的完美性。这种完美性意味着人能够实现自己的目标，当然，这并不是说人必须要实现这个目标。如果一个人不选择生，不成长起来的话，他就必然要毁灭，必然要成为一具活着的僵尸。罪恶、自我的丧失与善和生命力一样，都是真实的。然而，这些只是人的第二潜在性，如果人不选择实现他的首要的潜在性的话。

我相信，人天生是一个圣人或一个罪犯，这仅仅是一个偶然的现象。许多人都有善和恶的倾向，尽管对这些倾向的侧重点因人而异。因此，我们的命运大都是由那些影响所决定的，这些影响改变和形成那些被给予的倾向。家庭是最重要的影响。不过，家庭本身主要还是社会的一个代理人，是一个社会想把那些价值和规范强加于其成员们身上的传送带。因此，个人发展的最重要的因素乃是人所诞生的社会的结构和价值。

我相信，社会既有促进的作用，又有阻碍的作用。人只有在与他人的合作中，在工作的过程中，才能发展自己的力量，人也只有在历史的过程中才能创造自己。但是，至今许多社会只为少数人的目的服务，这些少数人也只想利用大多数人，其目的则是为了阻止人们发展自己的力量，因此，他们不得不使用自己的权力来愚弄和威胁大多数人(因而，也间接地愚弄了他们自己)。由于这个原因，社会通常是与人性、与对每一个人都有效的普遍规范相冲突的。只有当社会的目的与人类的目的相一致的时候，社会也就不再使人残缺，不再出现罪恶了。

我相信，每一个人都体现着人性。虽然，我们在智力、健康、才能各方面有所不同，但我们都是人。我们都是圣人、罪犯、成年人和儿童，谁也不是谁的上级或法官。我们都由于释迦牟尼而觉醒，都由于基督而受苦，都由于成吉思汗、斯大林和希特勒而遭到杀害和抢劫。

我相信，人只有实现自己的个性，永远不把自己还原成一种抽象的、共同的名称，才能正视整个人类普遍的经验。人一生的任务恰恰是既要实现自己的个性，同时又要超越自己的个性，达到普遍的经验这样一个充满着矛盾的任务。只有全面地发展个人的自我才能抛弃利己主义。

我相信，只有当一个新型的人出现的时候，一个正在出现的统一世界才能真正地存在。这个新型的人便是从古老的土壤和血缘的束缚中出现的，他感到自己就是人类的儿子，是世界的一个公民，而不是人类之外的任何存在物；他忠诚于人类和生命，热爱自己的国家，因为他爱整个人类，他的判断不会由于民族的忠诚而遭到歪曲。

我相信，人的成长即是一个不断获得新生和不断觉醒的过程。我们通常是处于半睡眠半醒着的状态，只有当我们去从事我们的事业的时候才足够地清醒；但是，我们在考虑生存的时候却不是这样，这是有关一个活生生的人的惟一任务。人类伟大的领袖乃是那些能使人从半睡眠状态中觉醒过来的人。人类最大的敌人则使人类陷于沉睡之中，而不管人类的安眠药是对上帝的崇拜还是对金钱的崇拜。

我相信，在过去四千年的历史中，人类的发展确实是令人惊奇和鼓舞的。人的理性发展到这样一个程度，即人能解开大自然之谜，并能使自己摆脱盲目的自然力量的权威。但是，正当人类取得伟大胜利的时刻，正当人类踏进新世界的门槛的时候，人又不得不屈服于所创造出来的事物与组织。人发明了一种新的生产方法，却把生产和分配当做自己的新的偶像。人崇拜自己的双手所制造出来的产品，并把自己还原成商品的奴仆。人徒劳地使用上帝、自由、人性、社会主义这些名称，他对自己的这些力量——炸弹和机器——感到自豪，他吹嘘自己毁灭的力量，目的都是为了掩盖人的软弱性。

我相信，将人类从自我毁灭中拯救出来的惟一的力量是理性，是认识人类所把握的许多思想的非真实性的能力，是认识被那些欺骗者和意识形态的鼓吹者所掩盖着的现实。理性不是认识的一种躯体，而是“一种能力，一种在其作用和效果中被全面理解的力量”。这种力量的“最重要的功能就是结合和分散的权力”。暴力和武器不能拯救我们，健全的理智和理性才能拯救我们。

我相信，当人具有希望和信仰的时候，理性才是有效的。歌德说过，各个不同的历史时期之间的最明确的区别就在于信仰什么和怀疑什么；歌德还说，信仰占统治地位的一切时代都是光辉的、进步的、有成效的，而那些由怀疑所支配的时代则是渐趋灭亡的，因为谁也不会使自己对毫无成效的事物发生兴趣。歌德的这些话是正确的。13世纪，文艺复兴运

动、启蒙运动无疑都是信仰和希望的时代。我觉得，20世纪的西方世界正是由于这样一个事实而欺骗了自己，即这个世界失去了希望和信仰。事实上，在西方世界，不存在任何对人的信仰。因此，对机器的信仰并不能从灭亡中将我们拯救出来；相反，这种“信仰”只能加速自身的毁灭。西方世界既不会出现一种人道主义的复兴(在这种复兴中，问题主要不在生产和工作，而在于人性的最全面的发展)，也不会取消其他伟大的文明世界所具有的一切。

我相信，认识真理首先不是一个智力问题，而是一个性格问题。最重要的因素是具有敢说个“不”字、敢于不服从权威的命令和公众舆论的命令的勇气。这种人不再处于熟睡状态，而成为人；他觉醒了，并失去了无能、无用之感。亚当和普罗米修斯是两个伟大的叛逆者，正是他们的“罪行”解放了人类。但是，具有说声“不”字的能力，从意义上讲也蕴含着说声“是”的能力。对上帝做出“肯定”的回答，也就是给凯撒说声否定回答；对人的“肯定”也就是对所有想奴役、剥削和愚弄人的那些人的否定。

我相信自由、相信人成为人的权力，相信人肯定自己并与所有试图阻碍人成为一个人的那些人做斗争的权力。但是，自由不只是残酷压迫的废除，它不只意味着“摆脱”，而意味着这样一种自由——获得“独立”的自由，全面发展的自由，而不是充分占有或使用物与人的自由。

我相信，无论是西方资本主义、苏联的还是中国的共产主义都不可能解决未来的问题。他们都产生了将人变为物的官僚主义机构。人必须将自然和社会的力量置于自己的意识和理性的控制之下，置于那些自由的、联合起来的生产者的控制之下，而不是置于一个管理物和人的官僚机构的控制之下。这些生产者管理着万物，并使万物服从人的意志。人是万物的尺度，不是“资本主义”和“共产主义”之间的选择，而是官僚主义和人道主义之间的选择。民主的、非集权化的社会主义正是这些状况的实现，这些状况对于实现全面发挥人的一切力量这个最终目的来说乃是必不可少的。

我相信，个人和社会中的最严重的错误之一便是遵循统一的思维选择。“是死还是活”、“要一种异化的工业文明还是个人主义的前工业化的社会”、“重新武装起来还是处于无能为力的状态”，这些都是这种思维的例子。当然只有在人们从陈腐思想的紧紧束缚下解放出来的时候，只有在人们允许发出人性和理性的声音的时候，才存在着或表现出别的新的可能性。“减少罪恶”的原则乃是失望的原则。在大多数情况下，这种原则只能延长罪恶的时期，直至更大的罪恶出现。冒险去从事正义的、人类的事业，相信人性和真理声音的力量，较之所谓的机会主义的现实主义更为现实。

我相信人必须摆脱奴役和使人麻木不仁的幻想。为了创造一个不需要任何幻想的世界，人必须意识到人本身内在的和外在于人本身的现实。只有丢掉幻想，人们才能获得自由和独立。

我相信，今天要注意的惟一一个主要问题便是战争与和平的问题。人似乎要摧毁地球上的一切生命或者要摧毁一切保存下来的文明生活的价值，建设一个野蛮的、极权主义的组织来统治人类所剩留下来的一切。意识到这种危险性，注意到这一切方面的双边谈话——这些谈话使人看不到自己正在陷入的深渊，这是现代人所必须正视的一种职责、一种道德和理智的律令。如果人们做不到这一点，那么，我们是注定要失败的。

如果我们都在核屠杀中被毁灭，这并不是因为人没有能力成为人，也不是因为人天生就是恶的，而是因为愚昧无知的舆论使人看不到现实，不能按真理行事。

我相信人的完美性，但是，对于人是否能实现自己的目标，我仍持怀疑的态度，除非人不久就能觉醒过来。

看守人，夜里如何?

看守人说：

早晨将到，黑夜也来了。

你们若要问，就问吧：

可以回头再来。［注释：《旧约》以赛亚书，第二十一章。］

编者旁白

天地间，大概没有比每个人都想过好日子更天经地义的了。

这落实到人权层面，便是人人皆有追求现世幸福的权利。

幸福，实属人体会到美好愿望兑现时的心理满足，旋即，生命之欣悦如朝霞从脸庞透出光来，这便是笑——列夫·托尔斯泰说，当安娜心里想笑，她便笑出声来——笑是人世间表情最丰盈、最柔美亦最撩人销魂的肢体语言，因为它发自灵魂深处。

但远不是所有愿望的实现，皆值得人陶醉如此。按马斯洛“行为级差”理论，愿望本有高下之分。一个人在有生之年，最值得他(她)不懈追求的终极目标，当是使自己真正“成人”，亦即使自身这一生物学层面的生命个体，真正转化为文化学层面的独立、自由的价值主体，所谓“大写的人”是也。

何谓“志存高远”?这就是：人生有涯，难道还有什么比渴望自己“成人”更

高远的么?没了，“悠悠万事，惟此为大”。

“惟此为大”即最大，即人生意义之极致，近乎“神性”。本土语境对“神性”一词大多持异议，也有将其误读成“迷信”的。其实，任何词汇的涵义皆属人为，约定俗成而已，全取决于你作何界定。就人生价值体悟而言，我眼中的“神性”无非有两解：一曰“神圣”，二曰“神秘”。

“神圣”，好讲，简言之，是指意义最高级，“至高无上”的意思。

“神秘”，则惹我想起另一句古话：“知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求。”若将“信仰”理解为纯属个人的心灵事件，则自己是否真有所信，是否真将“精神成人”当做人生头等大事来信奉且践履——这倒确确凿凿是一件无须公示、更忌炫耀的“私事”，甘苦自知也。“同心同德”者或许尚能体味我心境，“谓我心忧”；但若奢望普天下皆能对我表同情乃至体恤，近乎苛求，这就难免有人“谓我何求”了。此情境酷似恋爱：未涉情场或从未有幸尝过爱之刻骨铭心者，对正爱得昏天黑地的情侣，往往看不懂——据说“神秘”。

大凡未被人的智慧、情商、学识所即兴破译的诱人对象(从星空、旷野到人间情缘)，皆可姑且划入“神秘”一类。但对那双正在杨柳岸苦苦辞别、执手凝噎的泪人儿来说，则一切都真真切切，实实在在，刻在心头，写在眉头，丝毫不像虚幻的风、飘渺的雾，一点不“神秘”。

不仅不“神秘”，进而，真正拥有人生信念者，还能明晰且诗意地叙述其灵魂历程，如王国维。王国维年轻时曾说，一切有大学问、成大事业者无不经历如下“三境”：一是“昨夜西风凋碧树，独上高楼，望尽天涯路”；二是“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴”；三是“众里寻他千百度，蓦然回首，那人却在灯火阑珊处”——此阕千古箴言堪称“诗语蒙太奇”。

这就是说，王国维上述诗语虽分别摘自宋词(依次为晏殊、欧阳修、辛弃疾所撰)，但在王国维笔下，却又奇妙地叠出他对人生境界的诗哲体悟。细深体会王国维“三境界”说，你会发觉“第一境”旨在突出人生抉择的“独立性”，世上的路万千条，最值得你走的可能只有一条，此路在何方，当亟须你苦苦寻觅，这就不免逼你“独上高楼，望尽天涯路”了；“第二境”则是渲染生命体验的“亲证性”，一个人首先须面对的是自己，一个最终将面对的仍是自己，没有谁能代替你去爱或恨，更没人能代替你的生与死，你既然选定了自己的路，你就得斗胆乃至咬咬牙走下去，哪怕一路坎坷，折腾得你形神“憔悴”，你仍须无怨无悔；“第三境”当是在庆幸且喟叹价值实现的“自明性”，那可是多少次山重水复，濒临绝境啊，最终命运还是公正的，“天道酬勤”，修得正果——亦即明白“人何以成人”的艰辛与尊严。

试比较王国维“三境界”说与本章所辑西哲之“论人生”，你可能发现王国维之诗语，虽与西哲之学理表述语式不一，但中西贤哲所面对的人生课题及其所给出的答案，却是异曲同工、神理相接的，故当王国维说“学无中西之分”，我是极佩服的。

(夏中义)

第三章 回到日常 超越日常

当代生活秩序的危机状况

雅斯贝尔斯

(1883—1969)，德国哲学家。本文选自雅斯贝尔斯《时代的精神状况》，王德峰译，上海，上海译文出版社，1997。

那成就人的世界达几千年之久的事物看来正面临着近在眼前的崩溃。而已经出现的新世界则是提供生活必需品的机器，它迫使一切事物、一切人都为它服务，它消灭任何它不能容纳的东西。人看来就要被它消化掉，成为达到某一目的的纯粹手段，成为没有目的或意义的东西。但是，在这架机器中，人不可能达到满足，它并不为人提供使人具有价值和尊严的东西。那在过去的贫穷与困苦之中曾经作为人的存在之不被争议的背景而持续存在的东西，现在正处于消失的过程中。虽然人正在扩展自己的生活，但是他似乎也在牺牲那个他在其中实现自己的个体自我的存在。

因此，人们非常普遍地相信：各种事物的安排出了毛病，真正重要的事陷于混乱中。每一种事物都成为可疑的，每一种事物的实质都受到威胁。过去人们常常说我们正生活在一个过渡的时代，但是，现在每一家报纸都在谈论世界危机。

那些探寻更深刻的原因的人发现了国家的危机状况，他们认为，当政治管理的方法不能形成走向整体果断意志时，当赞同的情绪游移不定时，所有的基础都开始瓦解。另一些人则谈到了文明的危机，这危机来自我们的精神生活的解体。最后，更有人宣布了这种危机对人类整个存在的影响。一种要求绝对地位的群众秩序，它的界限正如此明显地暴露出来，以致这个世界摇晃起来。

危机体现为信心的缺乏。如果说人们现在仍然依靠着法律的强制，仍然服从着权力，仍然恪守着严格的常规，那只是出于物质利益的考虑，而

非源于任何真正的信心。当所有一切都归结为生活利益的目的性时，关于整体之实质内容的意识便消失了。

事实上，在今天，没有任何事业、任何公职、任何职业被看做是值得信任的，除非在每一具体的场合都揭示令人满意的信任基础。每一个不乏见闻的人都对他自己熟悉的领域中的欺骗、犯规、不可靠的现象司空见惯。只有在非常狭小的圈子内尚存有信任，这信任绝未扩至整体。危机是普遍的、包含一切的。它具有多方面的原因，所以不可能通过头痛医头、脚痛医脚的方法来克服，而必须作为我们在世界范围内的命运来理解、来忍受、来控制。

从技术的和经济学的观点来看，人类必须解决的所有问题，就其范围而言，似乎都已成为全球性的问题。这一点不仅仅在于在我们星球的表面已经产生了各种经济条件的普遍交织(这种交织是对生活作技术控制的基础)，因而这个世界在今天只能作为一个单元而运作；而且在于，越来越多的人开始把这种情况看做是必要的统一，即统一到一个范围明确的领域中，只有在这个领域的基础上，在如此统一起来的各种条件下，他们的历史才得以展开。这次世界大战就是第一次使得整个人类实际上都卷入其中的战争。

与我们星球的统一一起，开始了一个齐一化的过程，人们以恐怖的心情注视着这个过程。那种在今天对我们人类已具有普遍性的事物，始终是最肤浅、最琐碎、最无关于人的可能性的东西。然而，人们仍然努力地要产生出这种齐一化，仿佛通过这种方法，人类的统一就能够实现。在热带的种植园里以及在地球北端的渔村，都在放映来自大都市的电影。人们的穿着彼此相似，日常交往的习俗通行于世界。同样的舞蹈、同样的思维方式以及同样的通行语言(它是一种来自启蒙运动、来自英国实证主义以及来自神学传统的混合语言)，正在走向全世界。在世界性的会议上，那些与会者们则推进了这种齐一化，他们不是设法促进异质存在之间的交流，而是希望在一个共同的哲学和宗教的基础上实现统一。不同的人种之间彼此通婚。历史形成的各种文明与文化开始同自己的根源相脱离，它们都融合到技术—经济的世界中，融合到一种空洞的理智主义中。

当然，这个过程还只是刚刚开始，不过，每一个人，不单是成人，还有儿童，都受到了它的影响。一个扩展着的世界的最初的陶醉，就要为一种受制感所取代。当我们听说人们会惊恐地躲避一艘越过西伯利亚的齐伯林飞艇［注释：齐伯林飞艇：是德国军官齐伯林于1900年首次制造的一种“气球船”，可用于商业运输与军事活动。］时，我们确实感到惊讶。那些持久地居留在出生地不走的人，看来已经陷于停滞不前的境地。

我们时代的最显著的特征之一，是实体的丧失持续不停、无法挽回。在一个世纪的时间里，几代人的风貌不断地降低水准。在每一种行业里，尽管始终有新的进取者出现，但是人们埋怨缺乏有力的个人。在各个领

域，我们都看到一大群凡庸之辈，在他们当中点缀着一些特别有才干的人，这些人是生活机器的官员，他们照看着这架机器，从中找到自己的事业。过去所具有的几乎所有的展现的可能性都被滞留了，结果便是差不多无法清理的混乱。其结局就是，外在的炫示代替了真实的存在，多重性代替了统一性，喋喋不休的喧嚷代替了真正的知识的传播，经验代替了实存——一句话，是永无止境的重复仿效。

这种衰落有着精神或心灵上的原因。权威过去曾是通过互相信任而达到的互相联结的形式，它规范着不确定的因素，它使个人同存在的意识相联系。在19世纪中，这一形式最终被批判的火焰所销熔。其结果，在一方面，是现代生活呈现玩世不恭的特征。人们以轻蔑的态度看待种种粗鄙和琐屑的现象，这类现象无处不有，无论在重大事情中，还是在细小的事情中。另一方面，对义务的恪守以及自我牺牲的忠诚都已经消失。我们用无所不施的仁慈(它已不再有人性的内容)，用苍白无力的理想主义，来为最可怜、最偶然的事情辩护。既然科学已使我们头脑清醒，我们就认识到这个世界已成为无神的世界，而任何无条件的自由律已退出舞台。剩下的只是秩序、参与和不干扰。我们意志的运用不可能重建任何真正的权威，因为这样去做的努力只会导致建立一种强权的统治。只有从新的起点开始，才会形成真正有力量的事物。批判无疑是向更好的事物演变的先决条件，但是批判本身并不具有创造力。从前，批判曾经是再生的力量，但是现在这种力量已经消散、衰亡，走向自身的反面，导向由为所欲为而引起的不稳定。批判的意义不再可能是按照正确的准则做出判断和指导，这原是它的真正任务，即，评价事实和指出真正实存的事物。但是它现在不可能这样做，除非有一种真正的内容以及一个自我创造的世界的可能性使它重新获得活力。

面对这样一个问题，即：“今天仍然实存着的是什么?”我们的回答是：“一种关于危险与失落的意识，亦即一种对根本危机的意识。”在当前，实存是一种纯粹的可能性，而不是某种已获得的和已被保证的东西。一切的客观性都已变得模棱两可：真理，无可挽回地丧失了；实体，成为令人困惑的谜；现实，则是一种虚饰的伪装。凡是想要探索这种危机的根源的人，必须检视真理的失地，以收复这块失地；必须穿越困惑的重重迷雾，以达到关于他自身的决定；必须剥除掩盖真相的种种虚饰，以揭示真正隐藏着的东西。

一个新的世界不可能通过合理的生活秩序本身的作用而从这种危机当中产生出来。所必需的是如下的情形，即，人所达到的境界要超出他在生活秩序中所完成的，他要通过表现那指向整体的意志的国家来达到这种境界，对于这种国家来说，生活秩序已无非是手段而已；同样，他也要通过精神的创造来达到这种境界，因为经由精神的创造，他开始意识到他自己的存在。沿着这两条道路，他能够在自由的自我创造的崇高之中重新认识人的实存的根源和目标，而对这一点的认识，在生活秩序中已经丧失。倘若他设想，他在这种国家中已经发现他的最本质的需要，那么，经验会告诉他，这种国家就其自在自为的存在而言并不能达到他的期望，而仅仅是提供了实现种种可能性的空间。倘若他相信精神，把它

作为一种自在自为的存在，那么，他会发现这种自在自为的精神在其现存的每一种客观化了的形态中都是可疑的。他必得返回最初的开端，即返回到人的实存，而国家和精神均由人的实存而获得生命和现实性。

如此，他就使那能够联结一切的惟一纽带成为相对的。这个纽带即是合目的的思想、合理的思想、运用到世界的客观秩序上去的思想。但是，使社会得以形成的真理，是一种暂时的、历史的信念，它永远不可能是所有人的信念。当然，理性的见识所具有的真理对所有的人都是相同的，但是，人自身所是的真理、使人的信念清澈明晰的真理，却在人与人之间各不相同。在原始交流的无休止的斗争中，相异突现，分歧产生。由于这一原因，在当代精神状况中开始意识自身的人，拒斥任何从外部作为权威而强加给他的信仰或信念。尚能作为整体的统一性来理解的，就是这种国家的历史方面、精神作为一种生命同其根源的联系以及人在其暂时特定的和不可取代的本质中的存在。

内心生活的消失

霍克海默

(1885—1973)，德国哲学家、社会学家。本文选自《霍克海默集》，渠东、付德根等译，上海，上海远东出版社，1997。选文有删节，原题为《现代艺术和大众文化》，现题为编者所改。

与艺术相关的私人领域一直持续不断地受到威胁。社会倾向于取消艺术。自从加尔文派 [注释：加尔文派：其中一义即指加尔文宗。基督教新教宗派之一。因加尔文所创而得名。加尔文(1509—1564)，16世纪瑞士宗教改革家。加尔文派宣称人因信仰而得救，《圣经》是信仰的惟一泉源。人的得救与否，皆由上帝预定。不相信圣餐礼仪中存在耶稣的真体血，但认为有耶稣体血的德能。摒弃祭台、圣像和祭礼等。主张政教合一，由教徒推选长老与牧师共同治理教会，并取缔演戏与赌博，提倡节俭，严禁浮华享乐。] 把人在尘世的职业奉为神圣以来，与公认的见解相反的是，贫穷实际上已成为只要通过劳累就可被洗刷掉的一个污点。使每个人从奴隶制和农奴制中解放出来并使之回归自身的过程，同时也把人分成个人和社会两个部分，并使个人这一部分负重累累。办公室和工厂以外的生活被当做是为了恢复精力再到办公室和工厂的生活，因而是一种纯粹的附属物，是一种劳动的彗星之尾，像劳动一样用时间来衡量，而且被称为“自由”。自由也要求自我缩短，因为它本身没有独立的价值。如果自由超过了恢复被消耗的精力所需的时间，除非它的骤增是用于工作培训，否则就会被认为是浪费。在19世纪的早期，儿童总是被从工厂带到宿舍，然后又被从宿舍带到工厂，他们往往是边吃饭边工作，只是为了他们的职业而活着，就如今天日本工厂里的女工一样。

这种条件得以成立的劳动合同原本就是一种纯粹的形式。在19世纪的后期，各种束缚有所松动，但自身利益使个人的生活比以前更为紧密地与商业联系起来了，直到20世纪的结构性失业动摇了整个秩序为止。永久性失业不可能改善预先封闭的职业。当纯粹的待业成了一种职业，当工作只是待业时，社会和个人之间的差别就变得模糊起来。

几十年来，工业国家的广大阶层已经能够在某种程度上全面地把握住个人生活，尽管这种把握还是十分有限的。在20世纪，人们为康采恩［注释：康采恩：德语konzern的音译，原义指多种企业集团。这是一种规模庞大而复杂的资本主义垄断组织形式。］和官僚政治所控制，早期存在于职业和家庭之间的人类分工正在逐渐地消失(就大多数人来说，这种分工的有效性也常常是有限的)。家庭起着向个体传播社会要求的作用，因此不仅仅对个体的自然出生而且对个体的社会出生都负有责任。家庭仿佛是第二子宫，在它的温暖的抚育下，个体集聚起他在家庭之外独立生活所必需的力量。实际上，家庭只是在富有阶层中才能够充分地实现这种功能，在下层，这个过程一般都是无法实现的。下层家庭的儿童往往过早地就被放任自流，他的倾向过早地得以确定，他所遭受到的震惊阻碍了他的精神发育，随之便带来了被压抑了的愤怒以及各种与之相伴的不良倾向。在普通人的“自然”行为(这种行为常常受到知识分子的赞赏)的背后，往往就潜藏着恐惧、骚动和剧痛。青少年的性犯罪以及我们这个时代的民族动乱，都是这一过程的标志。人性本来并不恶，恶来源于社会所施加给极力想要发展的人性之上的暴行。

在工业社会的最后阶段，甚至富人阶层的父母也不把他们的孩子当做后嗣，而是当做将来要适应大众文化的人来教育。他们感受过命运的无常，并且推测出其后果。在下层，父母的保护性权威过去一直受到威胁，如今已丧失殆尽。专制主义政府负责个体为他将来作为全体之一分子这一角色所做的准备活动。它们宣称，都市化生活的条件要求个体做好准备。法西斯主义以极其残忍的手段所解决的问题在现代社会中已存在了一百年。除了克莫拉依旧具有教育价值外，这条线索一直从克莫拉儿童团体延伸到纽约的地下俱乐部。

今天，所有阶层的儿童都相当熟悉经济生活。他期望的未来不是获得一个王国，而是从他认为有前途的职业去挣钱度日的生活，他像成年人一样坚强和精明。现代社会结构证明，孩提时代的乌托邦之梦在青年时代的早期就将被击得粉碎，受到高度赞扬的“顺应”取代了臭名昭著的俄狄浦斯情结。如果家庭生活真的一直反映着公共生活的卑鄙、暴政、谎言和既存现实的荒谬，那它也确实产生了抵制和反抗这一切的力量。给每一个体的生活指明内在方向的体验和形象不可能从外界获得。当孩子陶醉于母亲的微笑，在父亲面前炫耀或反抗时，当他感觉到有人分享他的体验时——简言之，当他们受到人的发展所必不可少的亲密和温暖所激励时，那些体验和形象就会闪现出来。

家庭逐渐瓦解，个人生活转变成为闲暇，闲暇转变成为连最细微的细节也受到管理的常规程序，转变成为棒球和电影、畅销书和收音机所带来

的快感，这一切导致了内心生活的消失。早在文化为这些受操纵的快感取代之前，它已呈现出一种遁世主义特征。当重新调整现实的时机成熟时，人们便逃入个人的观念世界并调整他们的思想。内心生活和理想已成为保守因素。但是，随着人们采取这种逃避的能力的丧失——无论是在贫民区还是在现代定居地，这种能力都不可能增长——人类已丧失了认识不同于他所生存的那个世界的另一个世界的能力。那另一个世界就是艺术的世界。今天，艺术的世界仅存于那些坚定地表现了单一个体与残酷的环境之间的巨大差距的艺术品中——如乔伊斯的散文和毕加索的《格尔尼卡》之类的绘画中。这些作品所表达的悲哀和恐怖不同于那些出于理性的原因而逃避现实或奋起反抗现实的人的情感。艺术品中所潜藏的意识是从社会中分离出来的意识，因此被迫采取怪诞、不和谐的形式。这些冷漠的艺术品依旧忠实于反对存在的荒谬的个体，因此保留了先前伟大的艺术品的真实内容，比今天任何老生常谈的作品都更紧密地与拉斐尔的圣母像和莫扎特的歌剧相联系，今天，幸福的笑容都带着狂热的面具，惟有狂热者忧郁的脸上还保留着希望的标记。

今天，艺术已不再立足于交往。根据居约的理论，审美特性源于一个人把艺术品所表现的情感当做自己的情感来认识这一事实。在生活的画卷中，我们的生活变得昭然若揭，“这种类似于我们自己的生活的生活”已不再是19世纪中产阶级那种有意识的、积极的生活。今天，个性看上去还是个性，无论是“精英”还是大众都服从于那种在任何特定情况下只允许他们做出单一反应的机制。他们那些尚未开掘出来的本性因素无法得到相应的表现。在他们有组织的市民生活的背后，在他们的乐观主义和巨大热情的背后，人们充满疑惧，困惑不解，过着悲惨的、近乎于史前的生活。最近艺术品表现了这种情况，并揭开了掩饰一切人际关系的理性的虚饰外表。它们消解了所有实际上模糊不清、混乱无序的表面一致和冲突，只有在诸如高尔斯华绥和朱利斯·罗曼等的英雄传奇中，在白纸黑字的文章和通俗传记里，一致和冲突才获得了人为的统一。不过，最近的纪实作品已抛弃了真正的统一性存在的观念，这些作品是孤独的和绝望的生活的典型写照，这样的生活根本找不到通往他人甚至是通往其自我意识的桥梁。它们是典型写照，而不是纯粹的征兆。绝望还在纯艺术领域之外，即所谓的娱乐和“文化商品”世界中被揭示出来，但这只能通过心理学理论或社会学理论的手段，从外部推断出来。艺术作品充分表现了个体的被遗弃状态和绝望。

杜威说，艺术是“最普遍、最自由的交往形式”。但是，在一个被公认的语言只是加剧混乱，而独裁者撒的谎言越大就越深刻地打动民众的心的世界里，艺术和交往之间的鸿沟必定非常巨大。“艺术突破在一般交往中无法逾越的障碍……”，这些障碍存在于公认的思维方式中，存在于毫无保留的实际表象中，存在于宣传文学和畅销文学的语言中，欧洲已走到了这一步，所有高度发达的通讯手段都起着加剧和强化那些“导致人类分裂”的障碍的作用。在这一点上，收音机和电影院的威力决不亚于飞机和枪炮。今天的人们似乎相互理解。如果他们不再能理解自己或他人，如果他们不再信任自己的交往形式，如果自然的行为变成了不自然的行为，那么，至少恐怖的动力会停止下来。就最新的艺术品依然沟通交往

这一点而言，它们谴责作为毁灭工具的现行交往形式，谴责作为衰变之妄想的和谐。

虽然当今世界受到最新的艺术品的猛烈抨击，但它可以改变进程。技术的无限威力、生产之日益增长的地域独立性、家庭的嬗变、存在的社会化，所有这些现代社会倾向都有可能使人们创造根除这些过程带给地球的痛苦所需的条件。今天，个人的本质依旧封闭在自身之内，个体的理智行为不再内在地与他的本性相联系。他们采纳情境可能强加给他们的任何指令。流行的判断，不论真假，都如其他社会功能一样来自上面的指导。无论民意调查多么丰富，无论统计调查或心理调查多么详实，它们所能达到的往往是一种机制，但绝不可能是人的本质。当人们最坦诚地表露他们内在的自我时，最明显地表现出来的恰好是掠夺、邪恶、狡诈等，而政客相当清楚地知道如何处理这些。事先设定的和谐存在于政客的公开意图和人们破碎的内心生活之间。人人都知道自己是邪恶的、奸诈的，弗洛伊德、帕累托和其他人都证实了这点，但他们很快就得到了宽恕。但是，在面对每一件新的艺术作品时，大众都满怀恐惧、驻足不前。与元首们不一样的是，艺术作品并不求助于心理，也不像精神分析那样包含着指导心理“调节”的承诺。艺术作品在使备受践踏的人们强烈地意识到他们的绝望时，又提供了使他们愤怒不已的自由。允许希特勒成为伟人的那一代人，在卡通片中的无助的人物所引发的狂笑中获得充分的快感，而不是在毕加索的绘画中获得快感，因为他的绘画没有提供娱乐，无论如何也不能为人们所“欣赏”。有些人内心知道自己实际上是愤世嫉俗、充满怨恨的人，但他们喜欢被看做是单纯而幼稚的人，当看到唐老鸭戴上手铐时，单纯幼稚者天真地表示赞同和欢呼。当前就是这样。只有通过完全拒绝人们的流行反应，对人类未来的信念才能得以保持活力。

凡夫俗子批判

叔本华

(1788—1860)，德国哲学家。本文选自《叔本华论说文集》第一卷《人生智慧》，秦典华译，北京，商务印书馆，1999。选文有删节，现题为编者所加。

日常生活里，一旦没有激情来刺激，便会令人感到沉闷厌烦，枯燥乏味，有了激情，生活又很快变得痛苦不堪。惟有那些因自然赋予了超凡理智的人，才是幸福的人；因为这能够使他们过理智的生活，过无痛苦的趣味横生的生活。仅仅只有闲暇自身，即，只有意志的作用，而无理智，那是很不够的，必须有实在的超人的力量，要免于意志的作用而求助于理智。正如塞涅卡所说：无知者的闲暇莫过于死亡，等于生存的坟墓。由于心灵的生活随着实在的能力的变化而变化，因此心灵的生活能

够无止境地展开。心灵的生活不仅能抵御烦恼，而且能够防止烦恼的有害影响。它使我们免交坏朋友，避开许多危险、灾难以及奢侈浪费，而那些把自己的幸福完全建立在外部世界的人，则不可避免地要遇到这一切。如我的哲学虽然从来没有给我赢得一个小钱，但它却为我节省了许多开销。

凡夫俗子们把他们的身外之物当做生活幸福的根据，如财产、地位、妻室儿女、朋友、社交，以及诸如此类的一切，所以，一旦他们失去了这些，或者一旦这些使他失望，那么，他的幸福的基础便全面崩溃了。换言之，他的重心并不在他自身。而因为各种愿望和奇怪的想法在不断地变化着，如若他是一位有资产的人，那么他的重心有时是他的乡间宅第，有时则是买马，或宴请友人，或旅行——简单地说，过着奢侈豪华的生活，这也就是他从他的身外之物寻找快乐的原因。在论及相反情况以前，我们先比较一下在两个极端之中的这一类人，这种人并没有杰出的精神能力，但其理智又多少比一般人要多一些。他对艺术的爱好只限于粗浅的涉猎，或者只对某个科学的分支有兴趣——如植物学，或物理学、天文学、历史，并能在这种研究中找到极大的乐趣，有朝一日，那些导致幸福的外在推动力一旦枯竭，或者不再能够满足他，他便会靠这些研究来取悦于他自己。这样的人，可以说，其重心已经部分地存在于他自身之中了。但这种对于艺术的一知半解的爱好与创造性的活动迥然有别；对科学的业余研究容易流于浅疏，而且不可能触及问题的实质。人不应当完全把自己投身到这样的追求上来，或者让这些追求完全充满了整个的生活，以至于对其他任何事物都失去了兴趣。惟有最高的理智能力，即我们称其为天资的东西，无论它把生活看做是诗的主题，还是看做哲学的主题，它要研究所有的时代和一切存在，并力图表达它关于世界的独特的概念。所以，对天才来说，最为急需的乃是无任何干扰的职业、他自己的思想及其作品；他乐于孤寂，闲暇给他愉快，而其余一切都是不必要的，甚至那不啻是一些负担而已。

惟有这样的人，才可以说他的重心完全存在于他自身之中。这就说明了，这样的人——他们极其稀少，无论他们的性格多么优秀，他们都不会对朋友、家庭或总之一般说来的公众，表现出过多的热情和兴趣，而其他的人则常常这样。如果他们心里惟有他们自己，那么他们就不会为失去任何别的东西而沮丧。这就使得他们的性格有了孤寂的基础，由于其他人绝不会使他们感到满意，因而这种孤寂对他们越发有效。总的说来，他们就像本性与别人不同的人，因为他们不断地强烈地感到这种差别，所以他们就像外国人一样，习惯于流离转徙，浪迹天涯，对人类进行一般的思考，用“他们”而非“我们”来指称人类。

所以，我们的结论是，自然赋予他以理智财富的人乃是最幸福的人，主观世界要比客观世界和我们的关系紧密得多。因为无论客观事物是什么，也只能间接地起作用，而且还必须以主观的东西为媒介。

卢西安说，灵魂富有才是惟一真正的富有，其他所有的财宝甚至会导致极大的毁灭(格言，12)。内心丰富的人不需要任何外在的东西，但需要

与之相反的宁静和闲暇，发展和锻炼其理智的能力，即享受他的这种财富；简单地说，在他的整个一生中的每时每刻，他只需要表现他自己。如果他注定要以这种特性的心灵影响整个民族，那么他只有一种方式来衡量是否幸福——是否能够使其能力日臻完美并且是否完成了他的使命，其他一切都无足轻重。因此，一切时代里的最有才智的人都赋予无干扰的闲暇以无限的价值，就仿佛它同人本身一样重要。亚里士多德说，幸福由闲暇构成。据第欧根尼·拉尔修记载，苏格拉底称颂闲暇是我们所能拥有的最美好的东西。所以，在《尼各马可伦理学》一书中，亚里士多德指出，献身于哲学的生活是最幸福的生活；或者像他在《政治学》中所说的那样，无论什么能力，只要得到自由发挥，就是幸福。这和歌德在《威廉·迈斯特》中所说的也完全一致，生而有天才并且要利用这种天才的人，在利用其天赋时会得到最大的幸福。

然而，普通人的命运注定难得有无干扰的闲暇，而且它并不属于人的本性，因为一般人命中注定要终生为着他自己和他的家人谋求生活必需品，他为求得生存而艰难相搏，不可能有过多的智力活动。所以，一般人很快就会对无干扰的闲暇感到厌倦，如若没有一些不真实不自然的目的来占有它，如玩乐、消遣，以及所有癖好，人生便会成为一个沉重的负担。由于这个原因，它受到了种种可能性的威胁，正如这句格言所说的——一旦无所事事，最难的莫过于保持平静。另一方面，理智太过超常，便会同变态一样不自然。但是如果一个人拥有超常的理智，那么，他便是一位幸福的人，他所需要的无干扰的闲暇，正好是其他人认为令人感到难以负担的、有害的；一旦缺少了闲暇，他便会成为套上缰绳的柏伽索斯［注释：柏伽索斯，希腊神话中有双翼的飞马，被它踩踏过的地方有泉水涌出，诗人饮了便会产生灵感，所以柏伽索斯乃是诗人灵感的象征。——译者注］，便会不幸。如若这两种情况，即外在的与内在的、无干扰的闲暇与极度的理智，碰巧在同一人身上统一起来，那将是一种极大的幸运；如若结局一直令人满意，那么便会享有一种更高级的人生，那免于痛苦和烦恼的人生，免于为着生存而作痛苦斗争的人生，能够享受闲暇的人生(这本身便是自由悠闲的存在)——只需相互中和抵消，不幸便会奔走他方。

然而，有些说法和这种看法相反。理智过人意味着性格极度神经质，因而对任何形式的痛苦都极其敏感。而且，这种天赋意味着性格狂热执著，想像更为夸张鲜明，这种想像如影随形不可分离地伴随着超常的理智能力，它会使具有这种想像的人，产生程度相同的强烈情感，使他们的情感无比猛烈，而寻常的人对于较轻微的情感也深受其苦。世界上产生痛苦的事情比引起快乐的事情多。有人常常似是而非地说到，心灵狭隘的人实质上乃是最幸福的人，虽然他的幸运并不为人所羡慕。关于这一点，我不打算在读者自己进行判断前表明我的看法，尤其因为索福克勒斯自己表明了两种完全相抵触的意见。他说：“思想乃是幸福至关重要的因素。”［注释：《安提戈涅》，1347—1348。——译者注］但在别的地方，他又说：“没有思想的生活是最快乐的生活。”［注释：《埃阿斯》，554。——译者注］《旧约全书》的哲人们也发现他们自己面临着同样的矛盾。如《圣经外传》上写道：“愚昧无知的生活比死亡还要可

怕。”而在《旧约·传道书》中又说：“有多少智慧便有多少不幸，创造了知识就等于创造了悲哀。”

但是，我们说，精神空虚贫乏的人因为其理智狭隘偏执平庸流俗，所以严格地说，只能称为“凡夫俗子”(philister)——这是德语的一种独特表达，属于大学里所流行的俚语；后来使用时，通过类比的方法获得了更高的意义，尽管它仍有着原来的含义，意思是指没有灵感的人，“凡夫俗子”便是没有灵感的人。我宁愿采取更为偏激的观点，用“凡夫俗子”这个词来指那些为着并不真实而自以为实在的现实而忙忙碌碌的人。但这样的定义还只是一种抽象模糊的界说，所以并不十分容易理解，在这篇论文里出现这样的定义几乎是不合适的，因为本文的目的就在于通俗。如若我们能令人满意地揭示辨别凡夫俗子的那些本质特征，那么我们便可以轻而易举地阐明其他的定义。我们可以把他们界说为缺少精神需要的人。由此可以得出：

第一，相对于他自身，他没有理智上的快乐。如前所说，没有真实的需要，便不会有真正的快乐。凡夫俗子们并非靠了获取知识的欲望，靠着为他们自身着想的远见卓识，也不是依靠那与他们极其接近的富于真正审美乐趣的体验，来给他们的生活灌注活力。如若这种快乐为上流社会所欢迎，那么这些凡夫俗子便会趋之若鹜，他强迫自己这样做，但他们所发现的兴趣只局限在尽可能少的程度。他们惟一真正的快乐是感官的快乐，他们认为只有感官的快乐才能弥补其他方面的损失。在他们看来，牡蛎和香槟酒便是生活的最高目的。他们的生活就是为了获取能给他们带来物质福利的东西。他们确实会为此感到幸福，虽然这会引起他们一些苦恼。即使沉浸在奢侈豪华的生活之中，他们也不可避免地感到烦恼。为了解除苦恼，他们使用大量的迷幻药物、玩球、看戏、跳舞、打牌、赌博、赛马、玩女人、饮酒作乐，旅行，等等，但所有这一切并不能使人免于烦恼，因为哪里没有理智的需要，哪里就不可能有理智的快乐。凡夫俗子们的独特之处就在于呆滞愚笨、麻木不仁，和牲畜极其相似。任何东西也无法使他高兴、激动或感兴趣，那种感官的快乐一旦衰竭，他们的社会交往便即刻成为负担，有人也许就会厌倦打牌了。舍弃那些浮华虚荣的快乐，他可以通过这些虚荣来享受到自己的实实在在的快乐。如，他感到自己在财产、地位上，相对其他那些敬重他的人的权势及力量，都高人一等；或者去追随那些富有而且权势显赫的人，依靠着他们的光辉来荣耀自己——这即是英国人称之为“势利鬼”的家伙。

第二，从凡夫俗子的本性来看，由于他没有理智的需要，而只有物质的需求，因而他会与那些能够满足他的物质需要而非精神需要的人进行交往。他把从朋友那里得到任何形式的理智能力看做是最无关紧要的事情；而且，即使他碰巧遇上别人拥有这种能力，那也会引起他们的反感甚至憎恶。原因很简单，因为除了令人不快的自卑感外，在他的内心深处感受到一种愚蠢的妒意，而他不得不把这种妒意小心翼翼地隐藏起来，不过这种妒忌有时会变成一种藏而不露的积怨。尽管如此，他也绝不会想到使自己的价值或财富观念与这样一些性质的标准符合一致。他不断地追求着地位、财富、力量和权势，在他眼中，只有这些东西才算

是世界上真正一本万利的东西；他志在使自己擅长于谋取这些福利，这便是作为一个没有理智需要之人的结局。对理想毫无兴趣，这是所有庸夫们最大的苦恼，而且为免于苦恼，他们不断地需要实在的东西，而实在的东西既不能使人知足，也是危险万分的。当他们一旦对这些失去了兴趣，他们便会疲惫不堪。相反，理想的世界是广阔无边的、平静如水的，它是“来自于我们忧伤领域之后的某种东西”。［注释：在上述产生幸福的个人品性的论说中，我主要关注的是人的自然的和理智的本性。至于说明“道德”对幸福的直接的和间接的影响，请参照我的获奖论文《道德的基础》(第22节)。——原注］

精神的魅力

张 炜

(1956—)，中国当代作家。本文选自张炜《忧愤的归途》，北京，华艺出版社，1995。

现在，中国正在发生很重要的事情，出现了很多混乱陌生的东西，原有的话题不再令人感兴趣。无论是就一个人，还是就一种心境而言，随着时间的延续，人们都可能走近这样一个感觉：对很多事物正在失去热情……表现是多方面的，主要一个是无言。沉默比什么都好。没有热情，更没有激情，至少是不愿重复和驳辩，自己讲出来的话自己听了都觉得没意思。

冲动、激情，这一切都跑到哪里去了?真的消失了吗?我们知道，除了很外在的、热情洋溢的、精神焕发的，剩下的就全部潜在了心的深处——一个人总有一天能够陷入很深刻的激动，除非他对好多事物没有自己的看法，不懂得愤怒，不愿把富于个性的东西坚持下来，没有勇气。

一个人沉默了，就有了“敛起来的激情”。

生活的河流往前流淌，它不会总是一个速度，浪花翻卷得也不会一样。生活的变化猝不及防。近来，这种变化表现得更为突出、深刻，也更明显。由此带来的好多新的问题，对人心构成了足够的刺激和挑战。这期间的文化界到底发生了什么?后果又将怎样?

好像人们已经对精神失去了期待，文学的命运可想而知。前不久，文学给予我们的好奇、那种不可抗拒的吸引力还记忆犹新。好像历史发展到今天来了一次突变，社会再也没有留给文学一次机会，失去的就永远失去了。精神的高原都在走向沉寂、陷落。作家、艺术家、美学家、哲学家、历史学家、建筑学家、植物学家，几乎所有的学人和专家都走向了一个共同的处境。这对于那些一直外向，靠广大读者、观众簇拥着往前走的一部分知识分子而言，竟是相当尴尬的。文学艺术界尤其失望和焦

虑。与之形成鲜明对照的，是电视文化全面地、不可抵御地全方位加强。除此而外，我们的文化生活中就没有任何值得注意的东西，引不起什么波澜和议论。电视艺术即使粗疏平庸，仍然能在社会上风行，反应迅速；令人失望的是层次比较高的人也在表示认可，有的还伸出手掌欢呼，与通俗艺术的制造者配合良好。往往一部电视剧还没有播放，舆论界就开始制作一种假象，什么“轰动”、“万人空巷”，其实大多是夸张和编造出来的。广大群众，被传播媒介愚弄的现象非常严重。它们扭曲和覆盖大多数人的真实看法，有时想牵着鼻子走，一直走到很远很远——这时人们再要回头也做不到了。

看的人多并不说明“轰动”。没事了打开电视，有时只是一个习惯动作。我们过得太无聊，大多数是穷人，喜欢方便和简单，打发时光。电视艺术是穷人的消遣。总之看个画面很方便、省力气，至于是否看到底，是否从头至尾、如饥似渴地打开电视机，那就是另一回事了。更多的人是瞥上几眼，因为撞到眼上了。但它比纯粹的文学制品、艰深内向的文化制品和严肃文艺的读者多得多，这很自然。

其实何必惊慌。电视绝不会成为文学的杀手。欧洲普及电视是几十年前的事，他们除了电视，吸引人的东西还有很多，但他们的重要作家仍然有深厚的土壤，读者仍然有增加的趋势。我说过，电视艺术是穷人的消遣——这可不仅指物质方面的贫穷……享受也需要能力，在文盲还占相当大比例的一个国家里，更高深和更纯粹的艺术不会普及，因为没有消化的胃口。在刚刚解决温饱的人群中，需要的消遣品总是更直接、更便当、更通畅。粗疏和简陋有时非但不是缺点，还是吸引人的一个方面。某些电视艺术就是如此。一个很有教养的人不会把大量时间耗在欣赏电视节目上……

好像从来也没有像现在这样，这么多的“作家”离开了队伍。前几年的拥挤犹在眼前，这从一些文学讲习班的盛况就可见一斑。文学青年分布在各地、各行各业。大学的文学沙龙、座谈会频频举行，那种热烈的场面令人难忘。如前的盛会从此销声匿迹、再也不会出现了吗?不知道。那可很难说。我相信在这种情况下，留下来的也就留下来了，走开的也就走开了，走开的用不着欢送。倒是有个奇怪的现象，其中的一些人转而经商，赚了点钱，也有的赔得一塌糊涂——无论赔钱的还是赚钱的，都不约而同地表示了对艺术的轻蔑。他们把以前学到的一点艺术夸张的基本功，用到了对作家艺术家的污蔑和谩骂上。经商没有什么不可以，但经商和文学既然是不同的，艺术家就大可不必受生意新手的辱骂。我对这种嘈杂倒听得津津有味。艺术上的低能儿突然以为有了嘲笑的权力了。知道这是一个什么行当吗?这是伟大的鲁迅、莎士比亚和托尔斯泰的事业，是但丁和普希金的事业……那种人其实是在显露自己的卑贱，不配加入高贵的行列。

个别人也不恭地议论起艺术家来，实际上这样的人往往是极为幼稚和可笑的，无论在自己的专业方面还是在对人生社会的认识方面，大致还处于不着边际的阶段。

真正热爱艺术的人走入了一个艰难的岁月。可能在很长一段时期内，这个局面不会改变。有人在《读书》杂志上引了一位老作家的话，他说作家和艺术家要“守住”。“守”字用得多么好。因为来自各个方面的误解特别多，作家、艺术家与社会产生的隔膜越来越大。1992、1993年，好多人都提不起精神来，读者队伍越来越少，很好的著作才发行几百本。有一位著名教授，他最重要的一本论文集印了200本。这印数太可怜了。发行渠道不畅是个问题，这个时代开始弄不懂思想的价值。纯粹的学术、艺术著作本来就容易遭到误解，绝不能跟那些通俗文化制成品在一条起跑线上竞争。

一个人有好多欲望，其中最大最强的就是使自己摆脱贫困。积累财富的欲望从过去到现在一直存在。好像很少有人安于清贫。不过眼下的情势是这种欲望已洪流滚滚，空前高涨。它对思想之域的冲击是非常大的。物欲若得到广泛的倡张和解放，人就开始蔑视崇高。

今天果真是不能谈论崇高，也没有了严肃和纯粹的艺术，不能回答和警醒了吗?我认为人群中从来不乏优秀分子，好的著作家从来不必担心他的读者太少。十多亿人口的大国不缺少纯美深邃的心灵。你觉得自己的声音有价值，就不要担心它弱小；你觉得你的见解很重要，就不要担心它藏在一个偏僻闭塞的角落。你会从角落里走出来——不是你自己，而是你的声音，你的思索与劳作。

今年冬天，我到一个贫穷的县份里去过，那里很贫瘠，秩序也很差。可就在那么一个偏僻闭塞的角落，也仍然能遇到一些热爱艺术和寻找信仰的青年。我接待了两个二三十岁的人，他们穿着很差，头发也没好好梳理过，其中的一个衣服上还有补丁，鞋子破旧。可跟他们的交谈，让我感到了极大的愉快和幸福。他们的好多见解，对经济、文化、艺术方面的新鲜而独到的看法，非常深刻。即便在繁华之地也极少听到的。这只是两个居于穷乡僻壤的青年。我很激动。我曾问他们认识多少人?他们说很多。我问经常和他们一起讨论的有多少?他们说过去20多个，现在只有五六个了。我想这就对了。这五六个人在这个县里一定是很重要的。他们的声音总是通过某个途径和某个机缘得到记录和传播，对人发生影响，比如说对我就有了一次极大的促进。我还要把他们的思想传达给我的朋友，并归纳到我的思索之中。我和朋友一块儿扩大两个青年的声音，并将这两个形象记在心中。像这样的青年我相信一辈子还会遇到。我想他们的周围可以形成一帮类似的人，鼓励修研。一个人常常渴望一辈子要干很大的事情，有这个奢望是很对的。可是究竟什么才是大?人的一辈子只要真正能够改变一两个人，那他这一辈子就很了不起。我看过一个故事，讲一个笃信宗教的人，他一辈子都在做一个事情，就是挽救世俗的人，让他们皈依，一切的机会都不放弃。有一次他在车站上等车，利用短短的五分钟就成功地“救”了一个人。他幸福极了。他就是这样地重视人。

现在有很多人不重视人，不爱人。让这样的人充斥时代是令人厌恶的、渺小的、没有希望的。真正伟大的人必有高贵的心灵，必爱人、重视

人。这种爱和重视不是抽象的，而是非常具体的。要从同情关怀一个具体的人开始你的善良。要不厌其烦地为不幸的人去辩解和呼号，哪怕一生只为了一个这样的人。他如果是无辜的，就让我们全力以赴地护住这个身躯吧。为一个人可以付出自己的所有，敢辩驳，而且不被周围的巨大声浪所淹没。一个人是小的，他代表和说明的原则却有可能是大的。

时间好像被压缩了。我们踏上了时代的列车。稍微翻一下世界历史，来一个回顾：美国和欧洲的整个资本原始积累阶段，“每一个毛孔都滴着血”。虽然我们不能也不必沿着它们的旧有轨道挪动，但总是由农业国往工业国过渡，总是从商品经济很不发达的社会走向比较发达的社会。这是一个转折。和欧美一样，在转折期有一大部分艺术家会走入尴尬，走入无以为继的那么一种状态。他们与社会的隔膜是非常明显的。社会每一次发生动荡，社会秩序每一次出现凌乱，艺术家就会如此。美国考利写了一本《流放者的归来》，记录了海明威等所谓“迷惘的一代”怎样苦熬巴黎。他们一群艺术家大部分从世界大战中归来，归来之后却遇到了那样令人失望的一个美国社会。社会开始转换，秩序陷于混乱，原有的准则与状态一块儿给打乱了，等待进入新的轨道。各个阶层、各个领域，都出现了混乱。而艺术家、思想家又不断地处在既留恋过去又探索未来的状态中，都有一颗不安分的心。他们很敏感地从新生事物里发现谬误、重复和倒退，结果责无旁贷地成了一个时代里彻夜不眠的提醒者。他们很痛苦，也不免恍惚迷惘。当人们的欲望得到最大限度的张扬和放纵时，精神会一度失去魅力。一些艺术家沦落到当时世界艺术中心巴黎去了。巴黎比美国快了半拍，整个社会更趋于稳定，经济和思想文化的大格局已经形成，艺术家在那里更容易找到知音，从精神上获得满足，得到发展。海明威、庞德……好多艺术家，数不胜数。所谓“流放”不光指远离家园，它也指精神家园的失落。

回到美国前后，他们相继写出了自己最重要的作品，成为20世纪初期最重要的作家，也是整个现代主义文学运动的奠基者、经典作家。社会、文化经济的发展总有个轨迹，过去了的一段历史可以佐证当代中国，帮助我们寻找规律。

急剧变动的社会生活如同一个频频搬动和打扫的大房间，整个空中灰尘密布，让人恐惧和焦躁，无所适从；但灰尘也是有重量的，它不能老在空中，它会落下来。不同的事物总要回到它自己的位置上去，形成自己的格局，不会总是处于混乱状态，这就叫“尘埃落定”。

关键问题是谁能坚立于尘埃，冲破迷惘?如果在这个时期能够坚持下去，认定你的追求和创造，认为你的激动都是出于生命的需要，那么你就不会飘浮。混乱时期从另一个方面讲也总有使人飞速成长的机会，历史上的重要作家、艺术家大多是从最困难的精神环境里冲杀出来的。与此相反的是，总会有一批又一批艺术家放弃了，松弛了，结果也就沦为平庸，等而下之。这是一种必然，很可惜。

这个时代可不是思想家和艺术家最尴尬的时代，如果冷静一点将会发

现，这从来都是思想界、艺术界百求不得的那种冲洗和鉴别的一个大机会。这就是我们的结论。

精神的一度荒芜，总是意味着它将焕发出更大的魅力。

如果我们把不同时期、不同国家的经济文化发展的曲线重叠到一块儿，就会发现：它们在很大程度上竟会吻合。文化低谷、通俗艺术高度繁荣，经济起步、社会变动、喧哗骚动，从疲惫到稳定……这个时候坚持下来的思想家不仅是生活的希望、时代的良知，而且还会成为下一个时代的星光。

我们都走入了检验和归属的时代，它对我们构成了那么大的刺激和引诱。庞大的队伍由于虚假而消失，道路再不拥挤。既然走入了冷静和安宁，就应该充满希望。瓦解之后，你的坚持将变得事半功倍。

面对一个倡扬生命的欲望和尽情挥发的时期，可以充分地体验痛苦和惊愕。也只有此刻才能最大限度地、强有力地向人心做出挑战。一个人哪怕有了几十分之一的回答，也会非常了不起。如果政治上极大地禁锢，各种思想都纳入固定的框架，钻入单一哲学隧道，我们就很难走入任意幻想的十字路口。没有犹豫也没有徘徊，答案是现成的，谁也不再试图从原有的答案下寻找另一个答案，有人替我们想好一切，人丧失了思想的机会和能力——只有单一的声音，它非常强大，不是嗓音，它是统一的巨大的声音，使你无暇思索，不能思索。这么多年过去了，我们发现了几部那个时期留下来的珍品?大部分人，包括一些很了不起的思想家、艺术家都在那里沉默，干一点与他的身份极不相符的事情，他没写出什么了不起的东西。看来我们做任何事情都不能脱离具体的客观环境，一个人总是在一种环境里生存。离开了一种环境就会失去某一种能力。环境能够毫不留情地、在不知不觉间扼杀或扩展人的某种东西。一个宽松放任的环境，人时常会有被淹没的危险，但这也比那种禁锢好得多。你可以比过去更大胆地幻想，放任你的思想。创造的力量呼唤出来了，魔鬼也应时释放出来了。恰恰走入了这种自由、混乱、多元，也就最大限度地焕发了人的创造力。

我们不得不适应现代世界的节奏和步伐，在经济、文化、政治各个方面与活着的今日世界“接轨”。当代文化要融入整个世界文化，经济更是如此。这样，时代的列车才能运转。不言而喻，我们的汉文化会空前地走向外部世界。当汉文化与世界文化发生撞击的时候，它将接受更多的新东西。这一代中国思想艺术界可以更多地接受世界文化遗产。以文学翻译为例，几乎任何一本有影响的外国文学新著，特别是“纯文学”，很快就会在我们的书店见到中文译本。马尔克斯的《霍乱时期的爱情》、米兰·昆德拉的《不朽》，在国外刚出版了一年左右，我们国内就见到了它的中文版本。在这种情况下，我们的发展和积累当然会比过去快得多。

在这个时期，操守恰恰成了最重要的。惟在这个时期，不能苟且，也不能展览肮脏。

我看过郑板桥晚年给他弟弟的一封信，上面说像我们这种能写几句诗、画几笔画的人太多了，这就算当代“名士”?实际上我们才算不得“名士”，我们不过是舞文弄墨的酸臭文人罢了，因为从我们的作品里一点看不到人民的痛苦和时代的声音……他说他如果为了混生活，完全可以干点别的事情，可以种地，何必捏着一支笔杆在纸上涂来涂去画来画去?世界上有多少种方法混生活?如果用笔墨混生活，可就算最寒酸、最可怜的一种了。郑板桥的觉悟令我心动。我从此明白一个用笔的人怎样才能不寒酸、不可怜：这就是记住时代和人民，好好地思想，要始终站立着。不能阿谀，也不能把玩——把玩自己的精神是非常可怕的。玩鸟也比玩自己的精神好啊!我们现在有人崇拜的不是一种献媚，就是一种酸腐。比起那些粗糙和浮浅而言，这种堕落更为隐蔽，并且有点“可爱”。不能忘记人、人民，要有郑板桥那样的警醒。思想与艺术之域，保留下来的只会是战士。艺术本身有魅力，但更有魅力的还是精神。一定要用心灵去碰撞，要写出人的血性来，只有这样才能使自己不变得可怜。

除了可怜，还有一种让人讨厌的艺人。这种人任何时期都有，他的笔无论怎么变化，总是跟一种强大的、社会上最通行最时髦的东西一个节拍。我们听不到他自己的声音。我们从一开始就应该跟这部分人划清界限。我们的心灵应该与他们不一样，我们的同情心任何时候都在弱者一边。同情弱者，反映最底层的声音——它正是未来所需要的。一个思想家、艺术家，惟一可以做的就是坚持真理和正义，不向恶势力低头，永不屈服，永远表达自己的声音，喊出自己的声音：只要这样做了，就会生命长存……

为学与为人

牟宗三

(1909—1995)，中国当代学者。本文选自牟宗三《生命的学问》，台北，三民书局，1984。

吴校长、各位先生、各位同学：

我们经常上课，把话都已讲完了，再要向各位讲话，似乎没有好的意思贡献给大家。这次月会承陶训导长相邀作一次讲演，事前实在想不出一个题目来。想来想去，才想到现在所定的题目——为学与为人。为什么想到这个题目呢?是因为我近来常常怀念我们在大陆上的那位老师熊先生。当年在大陆的时候，抗战时期，我们常在一起，熊先生就常发感慨地说：“为人不易，为学实难。”这个话，他老先生常常挂在口上。我当时也不十分能够感受到这两句话的真切意义，经过这几十年来的颠连困苦，渐渐便感觉到这两句话确有意义。我这几年常常怀念到熊先生。我常瞻望北天，喃喃祝问：“夫子得无恙乎?”他住在上海，究竟能不能够安

居乐业呢?今已80多岁，究竟能不能还和当年那样自由地讲学，自由地思考呢?我们皆不得而知。(今按：熊十力先生已于1968年5月23日逝世，享寿86岁)常常想念及此，所以这次就想到他这一句话，“为人不易，为学实难”。这句话字面上很简单，就是说做人不容易，做学问也不是容易的事情。但是它的真实意义，却并不这么简单。我现在先笼统地说一句，就是：无论为人或为学，同是要拿出我们的真实生命才能够有点真实的结果。

先从为人方面说。“为人不易”，这句话比起“为学实难”这句话好像是更不容易捉摸，更不容易了解。因为我们大家都是名义上在做学问，所以这里面难不难大家都容易感觉到。至于说为人不易，究竟什么是“为人不易”呢?这个意思倒是很难确定的，很难去把握它的。我们在血气方刚、生命健旺的青年时候，或壮年时候，或者是当一个人发挥其英雄气的时候，觉得天下的事情没有什么困难，做人更没有什么困难，我可以随意挥洒，到处迎刃而解。此时你向他说“为人不易”，他是听不进去的。然则我们究竟如何去了解这“为人不易”呢?我们现在可以先简单地、总括地这样说，就是你要想真正地做一个“真人”，这不是容易的事情。我这里所说的“真人”，不必要像我们一般想的道家或道教里边所说的那种“真人”，或者是“至人”。那种真人、至人，是通过一种修养，道家式的修养，所达到的一种结果，一种境界。我们现在不要那样说，也不要那样去了解这真人。能够面对真实的世界，面对自己内心的真实的责任感，真实地存在下去，真实地活下去，承当一切，这就是一个真人了，这就可以说了解真人的意思了。因此，所谓真人，就是说你要是一个真正的人，不是一个虚伪的、虚假的、浮泛不着边际的一个人。

怎么样的情形可以算一个真人呢?我们可以举一个典型的例子，就是以孔夫子做代表。孔夫子说我这个人没有什么了不起，我也不是个圣人，我也不敢自居为一个仁者，“若圣与仁则吾岂敢”，我只是“学而不厌，诲人不倦”，就是这么一个人。这个“学而不厌，诲人不倦”是我们当下就可以做，随时可以做，而且要永远地做下去。这样一个“学而不厌，诲人不倦”的人就是一个真人。这一种真人不是很容易做到的。没有一个现成的圣人摆在那里，也没有一个人敢自觉地以为我就是一个圣人。不要说装作圣人的样子，就便是圣人了，人若以圣自居，便已不是圣人。圣人，或者是真人，实在是在“学而不厌，诲人不倦”这个永恒的过程里显示出来，透示出来。耶稣说你们都向往天国，天国不在这里，也不在那里，在你们的心中，在每一个人的心中。当这样说天国的时候，这是一个智慧语。但我们平常说死后上天国，这样，那个天国便摆在一个一定的空间区域里面去，这便不是一种智慧；这是一种抽象，把天国抽象化，固定在一个区域里面去。关于真人、圣人，亦复如此。孔子之为一个真正的人，是在“学而不厌，诲人不倦”这不断的永恒的过程里显示出来。真人圣人不是一个结集的点摆在那里与我的真实生命不相干。真人圣人是要收归到自己的真实生命上来在永恒的过程里显示。这样，是把那个结集的点拆开，平放下，就天国说，是把那个固定在一个空间区域里面的天国拆开，平放下，放在每一个人的真实生命里面，当下就可以表现，就可以受用的。你今天能够真正做一个“学而不厌，诲人不倦”的人，眼

前你就可以透示出那一种真人的境界来。永恒地如此，你到老也是如此，那末，你就是一个真正的人了。真人圣人的境界是在不断地显示、不断地完成的，而且是随你这个“学而不厌，诲人不倦”的过程，水涨船高，没有一个固定的限制的。

我们这样子了解真人的时候，这个真人不是很容易做的。你不要以为“不厌”“不倦”是两个平常的字眼，不厌不倦也不是容易做到的。所以熊先生当年就常常感到他到老还是“智及”而不能“仁守”，只是自己的智力可以达到这个道理，还做不到“仁守”的境界，即做不到拿仁来守住这个道理，所以也时常发生这种“厌”“倦”的心情，也常是悲、厌迭起的(意即悲心厌心更互而起)。当然，这个时代，各方面对于我们是不鼓励的，这是一个不鼓励人的时代，到处可以令人泄气。令人泄气，就是使人厌倦，这个厌倦一来，仁者的境界，那个“学而不厌，诲人不倦”的境界就没有了。照佛教讲，这不是菩萨道。依菩萨道说，不管这个世界怎么样令人泄气，不鼓励我们，我们也不能厌，也不能倦。所以我们若从这个地方了解“学而不厌，诲人不倦”这两句话，则其意义实为深长，而且也不容易做到。因为这不是在吸取广博的知识，而是在不厌不倦中呈现真实生命之“纯亦不已”，这是一个“法体”、“仁体”的永远呈露，亦即是定常之体的永远呈露。这种了解不是我个人一时的灵感，或者是一时的发现。当年子贡就是这样地了解孔子，孔子不敢以仁与圣自居，但是孔子说“学而不厌”，子贡说这就是智了；孔子说“诲人不倦”，子贡说这就是仁了。仁且智也就是圣。这是子贡的解释。所以这一种了解从古就是如此。后来宋儒程明道［注释：程明道(1032—1085)，即程颢，北宋哲学家，字伯淳，学者称明道先生。］也最喜欢这样来了解圣人，朱夫子［注释：朱夫子(1130—1200)，即朱熹，南宋哲学家，字元晦，号晦庵，人称朱夫子。］的先生李延平也很能这样了解孔子。这可见出这两句话的意味不是很简单的。所以说要做一个真人，不是一件很容易的事情。我们天天在社会里“憧憧往来”，昏天黑地，究竟什么地方是一个真的我，我在什么地方，常常大家都糊涂的，不能够把自己的真性情、真自己表现出来。这个也就好像是现在的存在主义者，海德格(Heidegger)［注释：海德格(1889—1976)，通译海德格尔，德国哲学家。］所说，这些人都是街道上的人，马路上的人，所谓“das man”，就是中性的人。照德文讲，人的冠词当该是阳性即“der man”。今说dar man，表示这时代的人是没有真自己的，用中国成语说，就是没有真性情。假如我们能了解这个意义，反省一下我们自己，我究竟是不是能“学而不厌，诲人不倦”，能够永远地这样不厌不倦下去吗?我看是每一个都成问题的。当年我们的老师，到老这样感触，也可以说这就是我们老师晚年的一个进境。孔子到老没有厌倦之心，所以说“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”。这个不是像一般人所说的儒家的乐观主义，这里无所谓乐观，也无所谓悲观，这是一个真实心在那里表现。天下的事情用不着我们来乐观，也用不着我们来悲观，只有一个理之当然。这个理之当然是在学而不厌、诲人不倦这一个过程里永恒地表现，能如此表现的是真人。假如一个人能深深反省，回到这样一个地方来，不要攀援欣羡，欣羡哪个地方是至人，哪个地方有真人，哪个地方是天国。假定你把这个攀援欣羡的驰求

心境，予以拆掉，当下落到自己身上来，来看看这一种永恒的不厌不倦的过程，则你便知这就是真正的真人所在的地方。这里面有无限的幽默，无限的智慧，也是优美，也是庄严(有庄严之美)，真理在这里面，至美也在这里面。

说这里面有无限幽默，这是什么意思?这里怎会有幽默?这幽默不是林语堂所表现的那种幽默，乃是孔子所表现的幽默。孔子有沉重之感而不露其沉重，有其悲哀而不露其悲哀，承受一切责难与讽刺而不显其怨尤，这就是幽默。达巷党人说："大哉孔子!博学而无所成名。"孔子闻之曰："吾执御乎?执射乎?吾将执御矣!"这就是幽默。说到圣人不要说得太严重，太严肃。孔子自谓只是"学而不厌，诲人不倦"，这就自处得很轻松，亦很幽默。说到此，我就常常想到一个很有趣的语句，足以表示圣人之所以为圣，真人之所以为真。这语句就是柳敬亭说书的语句。我们大家都看过《桃花扇》。《桃花扇》里有一幕是演柳敬亭说书——说《论语》。当时的秀才就问：《论语》如何可拿来做说书?柳敬亭便说：偏你们秀才说得，我柳麻子就说不得!柳敬亭是明末一个有名的说书的人，说得风云变色。所谓"说书"，就是现在北方所谓打鼓说书。这个柳敬亭在演说《论语》时，描写孔子描写得很好。其中有两句是不管你世界上怎样"沧海变桑田，桑田变沧海，俺那老夫子只管蒙眬两眼订六经"。不管世界如何变，我们的圣人只管"蒙眬两眼订六经"。试想这句话的意味实在有趣。"蒙眬两眼订六经"并不是说忽视现实的一切国事家事，对于社会上的艰难困苦，不在心上。"蒙眬两眼订六经"是把自己的生命收回到自己的本位上来，在这个不厌不倦订六经的过程里面照察到社会上一切的现象，同时也在蒙眬两眼照察社会一切的毛病缺陷之中来订六经。这不是把社会上一切事情隔离开的。我想这个话倒不错，它是很轻松，亦很幽默。幽默就是智慧。圣人的这种幽默，中国人后来渐渐缺乏，甚至于丧失了。幽默是智慧的源泉，也象征生命健康，生机活泼。所以要是我们这样地想这个真人的时候，虽是说得很轻松、很幽默，然做起来却是相当的困难。尤其当我们面对挫折的时候，所谓颠沛造次的时候，你能不能够不厌不倦呢?很困难!所以当一个人逞英雄气的时候，说是天下事没有困难，这是英雄大言欺人之谈。我们常听说拿破仑字典里面没有"难"字，这明明是欺人之谈。你打胜仗的时候没有困难，打败仗被放逐到一个小岛上的时候，你看你有困难没有。亚历山大更英雄，二十几岁就驰骋天下，说是我到哪里就征服哪里。可是当他征服到印度洋的时候，没有陆地可征服了，便感觉到迷茫。楚霸王当年"力拔山兮气盖世"，当说这句话的时候没有困难，容易得很，可是不几年的工夫，就被刘邦打垮了。打垮了就说："时不利兮骓不逝，骓不逝兮可奈何，虞兮虞兮奈若何!"当说这话的时候，就要慷慨泣下。你面对这种人的生命的限制，当人的生命的限度一到的时候，你反省一下，回到你自己身上来，你是不是能够不厌不倦地永恒地维持下去呢?倒行逆施，不能定住自己的多得很!

我常想到现在聪明的人、有才气的人，实在不少。我认得一位当年是张作霖的部下，以后给张学良升为师长的人，这个人名叫缪开元，现在在台湾出家当和尚。他很慧敏，他常说到张作霖——他们的张大帅，这个

张大帅一般传说是东北响马出身。大家当知道“响马”这名词的意义。可是虽然是一个响马出身，当他的生命的光彩发出来的时候，就是说他走运的时候，却真是聪明，料事必中，说话的时候都是提起来说的，绝没有那种呆滞、阻碍的意味，就是那么灵。而且他为人文秀得很，你看不出是一个响马，一个老粗，温文尔雅，明眉秀目。可是到生命的光彩完了，运气完了，那就像一个大傻瓜一样，糊涂得很。这个地方是一个困难。假定我们完全靠我们的原始生命来纵横驰骋，则我们的生命是有限度的。假定不靠我们的原始生命，我们要诉诸我们的理性，来把我们的生命提一提，叫它永远可以维持下去，这更困难。我看天下的人有几个人能这样自觉地去下工夫呢?大体都是原始生命的决定，就是受你个人气质的决定。到这个地方，要想做一个真人，我想没有一个人敢拍拍胸膛说我可以做一个真人。我想这样做真人，比之通过一种炼丹、修行的工夫到达道家所向往的真人还要困难。这就是从为人这方面讲，说是不容易的意思。所以现在存在主义［注释：存在主义：现代西方哲学流派之一，形成于20世纪20年代的德国。创始人是德国哲学家海德格尔、雅斯贝尔斯。第二次世界大战期间在法国获得大发展，其代表人物是萨特、加缪等。］出来呼吁，说20世纪的人都是假人，没一个真人。这个呼声实在是意味深长的。

其次，我再在为学方面说一说。“为学实难”，这个难并不是困难的“难”，这个好像应该说“艰难”。当年朱夫子快要死的时候，对学生讲还要说“艰苦”两个字，表示朱夫子一生活了70多岁，奋斗了一辈子，到底还是教人正视这两个字。不过我现在要表示为学的这个不容易，这个艰难的地方，我怎样把它确定地说出来呢?我现在只想说这一点，就是：一个人不容易把你生命中那个最核心的地方、最本质的地方表现出来。我们常说“搔着痒处”。我所学的东西是不是搔着痒处，就是说它是不是打中我生命的那个核心?假定打中了那个核心，我从这个生命核心的地方表现出那个学问，或者说我从这个核心的地方来吸收某一方面的学问，那么这样所表现的或者是所吸收的是真实的学问。一个人一生没有好多学问，就是说一个人依着他的生命的本质只有一点，并没有很多的方向。可是一个人常常不容易发现这个生命的核心，那个本质的方向，究竟在什么地方。我希望各位同学在这个地方自己常常反省、检点一下。你在大学的阶段选定了这门学问作你研究的对象，这一门学问究竟能不能够进到你的生命的核心里面去，究竟能不能够将来从这个生命的核心里发出一种力量来吸收这个东西，我想很困难，不一定能担保的。这就表示说我们一生常常是在这里东摸西摸，常常摸不着边际的瞎碰，常常碰了一辈子，找不到一个核心，就是我自己生命的核心常常没有地方可以表现，没有表现出来，没有发现到我的真性情究竟在哪里。有时候也可以这样想，就是一般人也许没有这个生命的核心。但是我不这样轻视天下人，我们承认每一个人都有他这个生命最内部的地方，问题就是这个最内部的地方不容易表现出来，也不容易发现出来。

当年鲁迅是一个学医的，学医不是鲁迅的生命核心，所以，以后他不能够吃这碗饭，他要转成为学文学，表现为做那种尖酸刻薄的文章。这一种性情，这一种格调的文字，是他的本质。他在这里认得了他自己。这

是现在美国方面所喜欢讨论的“认同”的问题，就是Self-Identity的问题，就是自我同一的问题。一个人常常不容易自我同一，就是平常所谓人格分裂。这个人格分裂不一定是一个神经病，我们一般都不是神经病，但你是不是都能认得你自己，我看很困难。我刚才提到鲁迅，这个例子是很显明的。天下这种人多得很，那就是说有一些人他一辈子不认得他自己，就是没有认同。

所谓认同这个问题，就照我个人讲，我从二十几岁稍微有一点知识，想追求这一个，追求那一个，循着我那个原始的生命四面八方去追逐，我也涉猎了很多。当年我对经济学也有兴趣，所以关于经济学方面的书，至少理论经济方面(theoretical economics)我也知道一点，所以有好多念经济学的人也说我：你这个人对经济学也不外行呀!其实究竟是大外行，经济学究竟没有进到我的生命来，我也没有吸收进来，那就是说我这个生命的核心不能够在这个地方发现，所以我不能成为一个经济学研究者。当年我也对文学发生兴趣，诗词虽然不能够作，但是我也想读一读，做个文学批评也可以了，鉴赏总是可以的。但是我究竟也不是一个文学的灵魂，我这个心灵的形态也不能够走上文学这条路，所以到现在，这一方面完全从我的生命里面撤退了，所以闭口不谈，绝不敢赞一辞。譬如说作诗吧，我连平仄都闹不清楚，我也无兴趣去查诗韵。有时有一个灵感来了，只有一句，下一句便没有了，永远没有了。这就表示我不具有一个文学家的灵魂、诗人的灵魂。当年我也想做一个logician，想做一个逻辑学家，但是这一门学问也不能够使得我把全副的生命都放在这个地方，停留在这个地方，那么你不能这样，也表示说你生命的最核心的地方究竟不在这个地方，所以这个学问也不能够在你的一生中全占满了你的生命，你也终于不能成为一个逻辑学家。所以我们这个生命常常这里跑一下子，那里跑一下子，跑了很多，不一定是你真正的学问的所在，不一定是你真正生命的所在。这个地方大家要常常认识自己，不是自己生命所在的地方，就没有真学问出现。当年我也喜欢念数学，有一次我作了一篇论文，写了好多关于涨量(tensor)的式子，把我们的老师唬住了。我们的老师说：你讲了一大堆“涨量”，你懂得吗?我心里不服，心想：你怎么说我不懂，我当然懂啦，我就是今天不懂，我明天也可以懂。青年时代是有这个英雄气，我今天不懂，我明天可以懂。这个虽然是一个未来的可能，我可以把它当成是现在。但是现在我没有这个本事，我没有这个英雄气了。所以经过这几十年来的艰苦的磨炼，我觉得一个人诚心从自己的生命核心这个地方做学问吸收学问很不容易，而且发现这个核心很困难。假定不发现这个核心，我们也可以说这个人在学问方面不是一个真人；假定你这个学问不落在你这个核心的地方，我们也可以说你这个人没有真学问。

我们人类的文化的恒久累积，就是靠着每一个人把生命最核心的地方表现出来，吸收一点东西，在这个地方所吸收的东西才可以算是文化中的一点成绩，可以放在文化大海里占一席地。当年牛顿说我这点成就小得很，就好像在大海边捡一颗小贝壳一样。他说这句话的意思不只是谦虚。这表明牛顿的生命核心表露出来了，吸收了一种学问，在物理学方面有一点成就，他这点成就，不是偶然捡来的，不是由于他偶然的灵光

一闪，就可以捡到，这是通过他的真实生命一生放在这个地方，所做出来的一点成绩。这一点成绩在物理学这个大海里面有地位，这就是我们所称为的古典物理学。那么从这个地方看，我们每一个人反省一下，不要说诸位同学在二十几岁的阶段，将来如何未可知也，就是你到了三十岁，到了四十岁，乃至于五十岁，你究竟发现了你自己没有，我看也很有问题。所以我们经过这几十年来艰苦的磨炼，我以前觉得我知道了很多，我可以涉猎好多，好像一切学问都一起跑进来了。但到现在已一件件都被摔掉了，那一些就如秋风扫落叶一样，根本没有沾到我的身上来，沾到我的生命上来。我现在所知的只有一点点，很少很少。就是这一点点，我到底有多少成就，有多少把握，我也不敢有一个确定的判断。这就是所谓“为学实难”，做学问的艰难。当年朱夫子也说他一生只看得《大学》一篇文字透。试想《大学》一共有多少字呢?而朱子竟这样说，这不是量的问题，这是他的生命所在的问题。

我所说的还是就现在教育分门别类的研究方面的学问说。假定你把这个学问吸收到你的生命上来，转成德性，那么更困难。所以我想大家假如都能在这一个地方，在为人上想做一个真人，为学上要把自己生命的核心地方展露出来，来成学问，常常这样检点反省一下，那么你就知道无论是为人，或者是为学，皆是相当艰难，相当不容易的。所以我们老师的那一句话“为人不易，为学实难”实在是慨乎言之。这里面有无限的感慨!我今天大体就表示这点意思。因为时间不多，而且诸位在月会完后还要开大会，所以我就说到这个地方为止。

“慢慢走，欣赏啊!”——人生的艺术化

朱光潜

(1897—1986)，中国当代美学家。本文选自《朱光潜全集》(2)，合肥，安徽教育出版社，1987。

一直到现在，我们都是讨论艺术的创造与欣赏。在收尾这一节中，我提议约略说明艺术和人生的关系。

我在开章明义时就着重美感态度和实用态度的分别，以及艺术和实际人生之中所应有的距离。如果话说到这里为止，你也许误解我把艺术和人生看成漠不相关的两件事。我的意思并不如此。

人生是多方面而又相互和谐的整体，把它分析开来看，我们说某部分是实用的活动，某部分是科学的活动，某部分是美感的活动。为正名析理起见，原应有此分别；但是我们不要忘记，完满的人生见于这三种活动的平均发展，它们虽是可分别的却不是互相冲突的。“实际人生”比整个人生的意义较为窄狭。一般人的错误在把它们认为相等，以为艺术对

于“实际人生”既是隔着一层，它在整个人生中也就没有什么价值。有些人为维护艺术的地位，又想把它硬纳到“实际人生”的小范围里去。这般人不但是误解艺术，而且也没有认识人生。我们把实际生活看做整个人生之中的一片段，所以在肯定艺术与实际人生的距离时，并非肯定艺术与整个人生的隔阂。严格地说，离开人生便无所谓艺术，因为艺术是情趣的表现，而情趣的根源就在人生；反之，离开艺术也便无所谓人生，因为凡是创造和欣赏都是艺术的活动，无创造、无欣赏的人生是一个自相矛盾的名词。

人生本来就是一种较广义的艺术。每个人的生命史就是他自己的作品。这种作品可以是艺术的，也可以不是艺术的，正犹如同是一种顽石，这个人能把它雕成一座伟大的雕像，而另一个人却不能使它“成器”，分别全在性分与修养。知道生活的人就是艺术家，他的生活就是艺术作品。

过一世生活好比作一篇文章。完美的生活都有上品文章所应有的美点。

第一，一篇好文章一定是一个完整的有机体，其中全体与部分都息息相关，不能稍有移动或增减。一字一句之中都可以见出全篇精神的贯注。比如陶渊明的《饮酒》诗本来是“采菊东篱下，悠然见南山”，后人把“见”字误印为“望”字，原文的自然与物相遇相得的神情便完全丧失。这种艺术的完整性在生活中叫做“人格”。凡是完美的生活都是人格的表现。大而进退取与，小而声音笑貌，都没有一件和全人格相冲突。不肯为五斗米折腰向乡里小儿，是陶渊明的生命史中所应有的一段文章，如果他错过这一个小节，便失其为陶渊明。下狱不肯脱逃，临刑时还叮咛嘱咐还邻人一只鸡的债，是苏格拉底的生命史中所应有的一段文章，否则他便失其为苏格拉底。这种生命史才可以使人把它当做一幅图画去惊赞，它就是一种艺术的杰作。

其次，“修辞立其诚”是文章的要诀，一首诗或是一篇美文一定是至性深情的流露，存于中然后形于外，不容有丝毫假借。情趣本来是物我交感共鸣的结果。景物变动不居，情趣亦自生生不息。我有我的个性，物也有物的个性，这种个性又随时地变迁而生长发展。每人在某一时会所见到的景物，和每种景物在某一时会所引起的情趣，都有它的特殊性，断不容与另一人在另一时会所见到的景物，和另一景物在另一时会所引起的情趣完全相同。毫厘之差，微妙所在。在这种生生不息的情趣中我们可以见出生命的造化。把这种生命流露于语言文字，就是好文章；把它流露于言行风采，就是美满的生命史。

文章忌俗滥，生命也忌俗滥。俗滥就是自己没有本色而蹈袭别人的成规旧矩。西施患心病，常捧心颦眉，这是自然的流露，所以愈增其美。东施没有心病，强学捧心颦眉的姿态，只能引人嫌恶。在西施是创作，在东施便是滥调。滥调起于生命的干枯，也就是虚伪的表现。“虚伪的表现”就是“丑”，克罗齐已经说过。“风行水上，自然成纹”，文章的妙处如此，生活的妙处也是如此。在什么地位，是怎样的人，感到怎样的情趣，便现出怎样的言行风采，叫人一见就觉其谐和完整，这才是艺术的

生活。

俗语说得好："惟大英雄能本色。"所谓艺术的生活就是本色的生活。世间有两种人的生活最不艺术，一种是俗人，一种是伪君子。"俗人"根本就缺乏本色，"伪君子"则竭力遮盖本色。朱晦庵有一首诗说："半亩方塘一鉴开，天光云影共徘徊。问渠那得清如许?为有源头活水来。"艺术的生活就是有"源头活水"的生活。俗人迷于名利，与世浮沉，心里没有"天光云影"，就因为没有源头活水。他们的大病是生命的干枯。"伪君子"则于这种"俗人"的资格之上，又加上"沐猴而冠"的伎俩。他们的特点不仅见于道德上的虚伪，一言一笑、一举一动，都叫人起不美之感。谁知道风流名士的架子之中掩藏了几多行尸走肉?无论是"俗人"或是"伪君子"，他们都是生活中的"苟且者"，都缺乏艺术家在创造时所应有的良心。像柏格森所说的，他们都是"生命的机械化"，只能做喜剧中的角色。生活落到喜剧里去的人大半都是不艺术的。

艺术的创造之中都必寓有欣赏，生活也是如此。一般人对于一种言行常欢喜说它"好看"、"不好看"，这已有几分是拿艺术欣赏的标准去估量它。但是一般人大半不能彻底，不能拿一言一笑、一举一动纳在全部生命史里去看，他们的"人格"观念太淡薄，所谓"好看"、"不好看"往往只是"敷衍面子"。善于生活者则彻底认真，不让一尘一芥妨碍整个生命的和谐。一般人常以为艺术家是一班最随便的人，其实在艺术范围之内，艺术家是最严肃不过的。在锤炼作品时常呕心呕肝，一笔一画也不肯苟且。王荆公作"春风又绿江南岸"一句诗时，原来"绿"字是"到"字，后来由"到"字改为"过"字，由"过"字改为"入"字，由"入"字改为"满"字，改了十几次之后才定为"绿"字。即此一端可以想见艺术家的严肃了。善于生活者对于生活也是这样认真。曾子临死时记得床上的席子是季路的，一定叫门人把它换过才瞑目。吴季札心里已经暗许赠剑给徐君，没有实行徐君就已死去，他很郑重地把剑挂在徐君墓旁树上，以见"中心契合死生不渝"的风谊。像这一类的言行看来虽似小节，而善于生活者却不肯轻易放过，正犹如诗人不肯轻易放过一字一句一样。小节如此，大节更不消说。董狐宁愿断头不肯掩盖史实，夷齐饿死不愿降周，这种风度是道德的，也是艺术的。我们主张人生的艺术化，就是主张对于人生的严肃主义。

艺术家估定事物的价值，全以它能否纳入和谐的整体为标准，往往出于一般人意料之外。他能看重一般人所看轻的，也能看轻一般人所看重的。在看重一件事物时，他知道执著；在看轻一件事物时，他也知道摆脱。艺术的能事不仅见于知所取，尤其见于知所舍。苏东坡论文，谓如水行山谷中，行于其所不得不行，止于其所不得不止。这就是取舍恰到好处。艺术化的人生也是如此。善于生活者对于世间一切，也拿艺术的口胃去评判它，合于艺术口胃者毫毛可以变成泰山，不合于艺术口胃者泰山也可以变成毫毛。他不但能认真，而且能摆脱。在认真时见出他的严肃，在摆脱时见出他的豁达。孟敏堕甑，不顾而去，郭林宗见到以为奇怪。他说："甑已碎，顾之何益?"哲学家斯宾诺莎宁愿靠磨镜过活，不愿当大学教授，怕妨碍他的自由。王徽之居山阴，有一天夜雪初霁，月

色清朗，忽然想起他的朋友戴逵，便乘小舟到剡溪去访他，刚到门口便把船划回去。他说："乘兴而来，兴尽而返。"这几件事彼此相差很远，却都可以见出艺术家的豁达。伟大的人生和伟大的艺术都要同时并有严肃与豁达之胜。晋代清流大半只知道豁达而不知道严肃，宋朝理学又大半只知道严肃而不知道豁达。陶渊明和杜子美庶几算得恰到好处。

一篇生命史就是一种作品，从伦理的观点看，它有善恶的分别，从艺术的观点看，它有美丑的分别。善恶与美丑的关系究竟如何呢?

就狭义说，伦理的价值是实用的，美感的价值是超实用的；伦理的活动都是有所为而为，美感的活动则是无所为而为。比如仁义忠信等都是善，问它们何以为善，我们不能不着眼到人群的幸福。美之所以为美，则全在美的形象本身，不在它对于人群的效用(这并不是说它对于人群没有效用)。假如世界上只有一个人，他就不能有道德的活动，因为有父子才有慈孝可言，有朋友才有信义可言。但是这个想像的孤零零的人还可以有艺术的活动，他还可以欣赏他所居的世界，他还可以创造作品。善有所赖而美无所赖，善的价值是"外在的"，美的价值是"内在的"。

不过这种分别究竟是狭义的。就广义说，善就是一种美，恶就是一种丑。因为伦理的活动也可以引起美感上的欣赏与嫌恶。希腊大哲学家柏拉图和亚理士多德讨论伦理问题时都以为善有等级，一般的善虽只有外在的价值，而"至高的善"则有内在的价值。这所谓"至高的善"究竟是什么呢?柏拉图和亚理士多德本来是一走理想主义的极端，一走经验主义的极端，但是对于这个问题，意见却一致。他们都以为"至高的善"在"无所为而为的玩索"(disinterested contemplation)。这种见解在西方哲学思潮上影响极大，斯宾诺莎、黑格尔、叔本华的学说都可以参证。从此可知西方哲人心目中的"至高的善"还是一种美，最高的伦理的活动还是一种艺术的活动了。

"无所为而为的玩索"何以看成"至高的善"呢?这个问题涉及西方哲人对于神的观念。从耶稣教盛行之后，神才是一个大慈大悲的道德家。在希腊哲人以及近代莱布尼兹、尼采、叔本华诸人的心目中，神却是一个大艺术家，他创造这个宇宙出来，全是为着自己要创造，要欣赏。其实这种见解也并不减低神的身份。耶稣教的神只是一班穷叫花子中的一个肯施舍的财主佬，而一般哲人心中的神，则是以宇宙为乐曲而要在这种乐曲之中见出和谐的音乐家。这两种观念究竟是哪一个伟大呢?在西方哲人想，神只是一片精灵，他的活动绝对自由而不受限制，至于人则为肉体的需要所限制而不能绝对自由。人愈能摆脱肉体需求的限制而作自由活动，则离神亦愈近。"无所为而为的玩索"是惟一的自由活动，所以成为最上的理想。

这番话似乎有些玄渺，在这里本来不应说及。不过无论你相信不相信，有许多思想却值得当做一个意象悬在心眼前来玩味玩味。我自己在闲暇时也欢喜看看哲学书籍。老实说，我对于许多哲学家的话都很怀疑，但是我觉得他们有趣。我以为穷到究竟，一切哲学系统也都只能当做艺术

作品去看。哲学和科学穷到极境，都是要满足求知的欲望。每个哲学家和科学家对于他自己所见到的一点真理(无论它究竟是不是真理)都觉得有趣味，都用一股热忱去欣赏它。真理在离开实用而成为情趣中心时就已经是美感的对象了。“地球绕日运行”，“勾方加股方等于弦方”一类的科学事实，和《密罗斯爱神》或《第九交响曲》一样可以慑魂震魄。科学家去寻求这一类的事实，穷到究竟，也正因为它们可以慑魂震魄。所以科学的活动也还是一种艺术的活动，不但善与美是一体，真与美也并没有隔阂。

艺术是情趣的活动，艺术的生活也就是情趣丰富的生活。人可以分为两种，一种是情趣丰富的，对于许多事物都觉得有趣味，而且到处寻求享受这种趣味。一种是情趣干枯的，对于许多事物都觉得没有趣味，也不去寻求趣味，只终日拼命和蝇蛆在一块争温饱。后者是俗人，前者就是艺术家。情趣愈丰富，生活也愈美满，所谓人生的艺术化就是人生的情趣化。

“觉得有趣味”就是欣赏。你是否知道生活，就看你对于许多事物能否欣赏。欣赏也就是“无所为而为的玩索”。在欣赏时人和神仙一样自由，一样有福。

阿尔卑斯山谷中有一条大汽车路，两旁景物极美，路上插着一个标语牌劝告游人说：“慢慢走，欣赏啊!”许多人在这车如流水马如龙的世界过活，恰如在阿尔卑斯山谷中乘汽车兜风，匆匆忙忙地急驰而过，无暇一回首流连风景，于是这丰富华丽的世界便成为一个了无生趣的囚牢。这是一件多么可惋惜的事啊!

朋友，在告别之前，我采用阿尔卑斯山路上的标语，在中国人告别习用语之下加上三个字奉赠：

“慢慢走，欣赏啊!”

光潜 1932年夏，莱茵河畔。

日常生活的“为我们存在”

阿格妮丝·赫勒

(1929—　)，匈牙利当代学者。本文选自阿格妮丝·赫勒《日常生活》，衣俊卿译，重庆出版社，1990。

有两种类型表现于日常生活之中的“为我们存在”：一种是幸福，另一种是有意义的生活。

幸福是日常生活中“有限的成就”意义上的“为我们存在”。即是说，它是有限的和完成的“为我们存在”，它原则上不能够发展与拓宽，它是自身的终极目标和极限。

由于这些原因，幸福是古代世界的时代精神的核心。希腊人和罗马人的世界是有限成就的世界(达到了人们所熟知的最高程度的完善)，它的界限不是需要克服的障碍而是终点。由于这些原因，由于古典个体是有限的个性，所以这一世界中的至善被认为是幸福。即是说，由于生活是在这一有限成就的世界中可以设想和可以达到的，所以这一生活是“为我们的存在”。

柏拉图由于正是最深刻地体验到古代城邦的危机，因而在他的著作中，除了人们公认的幸福概念外，还有另一幸福概念，这并不令人惊奇。这另一概念是“瞬间的”幸福，在柏拉图看来，这是在爱情中和对美(理念)的沉思中所发生的成就的瞬间幸福。

在古代，有限的成就(幸福)是完全积极的范畴，与此不同种类的成就是不可能的。然而，从文艺复兴开始，这一有限形式的成就的社会基础被逐渐侵蚀了。文艺复兴以来，只能在一个持续变化和冲突的世界中获得幸福，人一直寻求“为我们的存在”，而同时又不断超越前此一切阶段的感觉。但是这似乎只有当一个人使自身同生活的冲突相隔离，把自己的生活封闭起来才有可能。对现代人而言，现实借以成为“为我们存在”的过程，包含有面对着世界的冲突，对过去的持续超越，不断迎接新挑战，以及个人在这一进程中所遭受的所有损失与伤害。一言以蔽之，它也包含着不幸。

这是歌德最先开始(在《浮士德》中)应付的新问题。浮士德一达到“幸福”状态，他同魔鬼的契约就要实现：他的灵魂就会丧失，他就会进入地狱。歌德的解决方法是使浮士德不是设法达到“幸福”的状态，而是达到有意义的生活的见解，这样他可以逃避沉沦。

但是，如果说，作为日常生活的“为我们存在”的幸福表现出否定的意义，它对处于日常生活之中的个体而言却并未丧失全部意义，在那里它依旧保持柏拉图指派给它的功能，即给定时刻的成就中的“为我们存在”。由于这一幸福按其定义是“瞬间”，没有必要把它视做终极意义上的生活状态。恋爱中的融洽，对美的入神，艺术创作，道德决意，这些以

及类似的体验，唤醒我们内在的强烈的清楚明白的“为我们存在”的情感，虽然它是“瞬间的”，但是它却是可以无数次再产生的瞬间。生活并未消解于这些瞬间之中，它并未随它们而终结。这些是日常生活的伟大时刻，但是它们不会穷尽日常生活的持续的“为我们存在”，也不会成为它的替代物。

幸福的倒数是满足。如我们所见，满足并非产生于一般的“为我们存在”，而是来自两种需要：愉快和有用性的满足。因此，即使当满足是伴随着对他人有用的存在的满足时，满足感同幸福相比也处于更低的层次。诚然，像幸福的时刻一样，满足也依旧是更高的“为我们存在”的组成部分。但是这只是在倾向的意义上而言的，满足的时刻产生不满足，因为满足不具有完成的界限，尤其在满足是伴随着对他人有用的存在之处，更加如此。

有意义的生活是一个以通过持续的新挑战和冲突的发展前景为特征的开放世界中日常生活的“为我们存在”。如果我们能把我们的世界建成“为我们存在”，以便这一世界和我们自身都能持续地得到更新，我们是在过着有意义的生活。过有意义生活的个体，并非是一个封闭实体，而是一个在新挑战面前不畏缩，在迎接挑战中展示自己的个性发展的实体。这是一个对它而言只有死亡才能确定期限的过程。这一个体不压抑自己的个性，不给自己的个性强加极限，而是“同宇宙较量”。在对他开放的可能性中，他选择他自己的价值和他自己的世界——他与之较量的宇宙。

关于幸福，亚里士多德认为，如果我们想要幸福，我们就不仅需要美德，而且也需要富有、美丽、智慧等这样的“天赋”。对有意义的生活而言也是如此。首先，在其中过有意义生活的世界必须是允许这种生活的世界。社会关系愈是异化，对某种“天赋”的需要就愈大。做苦力劳动的人几乎没有机会过有意义的生活。敏锐和才能是必不可少的“天赋”，尽管很难把它们同道德区分开来。一个人可以具有道德，而“智能”只是简单的原料。

如果满足是幸福的倒数，那么我们可以断言，“审美生活”是有意义生活的倒数。“审美生活”也是处理日常生活的一种方式，因此它成为“为我们的存在”；“生活的艺术家”——过审美生活的人——在个人水平上展示他的才能。那么，这种生活方式同有意义的生活方式间不存在差异吗?区别在于，过“审美生活”的人只有一个意图，把他的日常存在转变为“为他的存在”；如果一种冲突在这点上威胁妨碍他，他就简单地采取回避的行动。他的性格中缺少的是“对他人有用”的气质：他不具备感受他人需要的才能。“生活的艺术家”意欲过有意义的生活，而不提出同样的生活是对他人亦可能还是只适合于他的问题。这样，“审美生活”是贵族统治的，而有意义的生活则在原则上是民主的。有意义生活中的指导规范总是有意义生活可一般化，可拓宽到他人的性质，从长远看，可拓宽到整个人类。

生活的引导在我们限定为有限成就的状态中也存在，因为在这里个体同

样自觉地有层次地组织和安排他的生活。然而，自觉引导的作用在这里不如有意义的生活中大，因为有限的成就的状态依赖于严格的和详细的价值体系，而且是一劳永逸性的，除非机遇插手。而在有意义的生活中，生活的自觉引导的作用则不断扩展，引导个体面对新的挑战，不断地重新创造生活和个性，并且伴随着对那一个性和选择的价值等级体系的统一体的保存。正是通过对生活的引导，自我更新为“为我们存在”的日常生活得以发生。

那些今天过着有意义生活的个体自觉选择和接受的任务，是创造一个异化在其中成为过去的社会：一个人人都有机会获得使他能够过上有意义生活的“天赋”的社会。并非是“幸福的”生活——因为不会出现向有限成就的世界的复归。真正的历史充满着冲突和对自己给定状态的不断超越。正是历史——人们自觉选择的和按人们的设计铸造的历史——可以使所有人都把自己的日常生活变成“为他们自己的存在”，并且把地球变成所有人的真正家园。

编者旁白

谁也无权否定日常生活的价值。当中世纪剥夺人的现世生活权利，它便制造了人类史的黑暗。是文艺复兴揭开了人生新篇章，它充满微笑和欢乐。当“文革”唾弃国人的物质享受权利，它就在20世纪中国重演了中世纪悲剧。由此可见国人渴望小康之合情合理。重温恩格斯在马克思墓前的讲话，将衣食住行列为人类生存的最基本需要，竟然让人感到分外亲切。但摆脱禁欲主义的束缚，并非倡导纵欲。当代生活的富足化、时尚化、休闲化往往使人囿于日常满足，而少有超越性想像。回归日常之路，现代人走得风驰电掣；超越日常之路，现代人却走得醉眼蒙眬，步履蹒跚，没有方向。将必要物质需求变成了日常的惟一需求，人类就在物质欲念中蜕尽精神风采，变得粗鄙化。美国人文主义者白壁德早就发出警告：“物的法则”胜利了，“人的法则”已经失灵。舒适的生活方式未必将人引向高尚，相反，它也可能不断地制造温柔陷阱：让人们在舒适中沉沦，沉沦得没有痛苦；不，是沉沦得无比欢欣。这种沉沦，是所有沉沦中最彻底的沉沦。

为维护人类的价值与尊严，雅斯贝尔斯认为当代生活进入了危机时期，这不是危言耸听。个体自我的存在受到威胁，普遍信心的缺乏已经形成，权威的消解使人类失去言说的共同基础，等等，都使人类丧失了有根基的、完整的生活方式与意志，人在这一种无根、无神的物欲之海中漂泊。雅斯贝尔斯对于物质、技术及全球化的担心，是因为它们在极大推进当代生活的富裕进程之际，没有同时极大程度地推进当代生活的精神进程。物质富裕挤窄了精神空间；而精神空间缩小又为物欲泛滥提供了更大领域。霍克海默惋惜自由时间的物化与家庭功能的萎缩，他认为这正意味着人的内心生活的消失。他对伟大艺术品所构筑的私人空间特别垂青，是因为这里才真正隐藏着现代人对现代生活的反抗，这反抗即

使不能拯救人类于危机，但它显然使置身危机的人类得以喘息。这于人类的传承与发展，无异于留下了一个火种，一片青山。叔本华将那些只愿求得物质财富的人称为凡夫俗子，他强调理智财富高于物质财富，主观世界高于客观世界，否定感官快乐而肯定理智快乐。这不是唯心主义，而是在为人类幸福奠定精神基石，渴望人类的发展将在精神制约下，不脱其常态与常轨。人之所以为人，就应有个体意志、人生信念、宽阔的精神胸怀、心灵想像力、充分的反思意识……这既能赋予日常以意义，个人也应当在日常中活出意义。绝对不能将日常仅仅理解成物质的满足、个体对习俗的跟从和人在俗世取得荣耀。要想让日常成为“艺术品”而非奢侈品，就要重建人的精神世界，在精神与物质的相互制约中重建平衡。

我认为牟宗三以其“真人”说，直露做人的价值底线，这是重建的一种努力。“真人”即不假，它是针对流俗于人的束缚而提倡回归人的本真。牟氏以孔子做表率，肯定孔子的真性情与做事执著，且执著中又蕴含豁达。牟氏的“真人”，既能充分伸展生命维度，又能深刻体认生命限度，在自我生命的抒发上，既酣畅淋漓又有规有矩。牟氏谈为学必须“打中我生命的那个核心”，还是肯定“真人”不可欺，只有与生命相结合的学问，才能成为充实与提升自我生命的源泉。从今天的立场看牟氏崇孔，我们会有心理距离。但若设身处地，处孔子之乱世而能将生命提升到孔子的境界，的确是一种大成功。孔子垂百世而成民族信仰，至少启示人们，他的这种活法，是活得意义充盈的。但牟氏又提醒人们，“真人”极不易做。要一生一世皆真实、勇敢地面对世界，面对自己的责任感，敢于承担，有所作为，那需要极大的勇气。这说明超越日常的路是漫长的，这超越只属于坚定者。要成为这样勇敢的坚定者，就得将超越性意义置诸日常的细枝末节，这当是理想，是天路历程，可又必须走；走，才有希望，而放弃便可能导致堕落。张炜不无忧愤地主张“坚立于尘埃、冲破迷惘”，他是否成功，将由读者判断；但我却从中看出，这是依靠自我生命的积蓄与爆发，来反抗媚俗。这种对精神的美好期待恰恰是在播撒精神复苏的春光。我真的深深感动于张炜的另一段话：“庞大的队伍由于虚假而消失，道路不再拥挤。既然走入了冷静和安宁，就应该充满希望。”是的，我与你，我们与你们，既然有意将自己归入那为数不多的人群，既然已经感觉到是孤独的行进，为什么不做得彻底一些、纯粹一些、坚定一些，以自己的矫健来吸引无数旁观者游移的目光，聚合起巨大的精神力量?

朱光潜主张“慢慢走，欣赏啊!”则是创造人生意义的另一种方式。人生的艺术化，实是通过人的情趣培养与丰富才抵达的。因为情趣愈烈，对狭隘功利的摆脱愈成功，人就愈能在一个更广阔的空间想像与追求。生命依托于物质满足，只是欲望的有限补给；生命依托于情趣的满足 才是精神的极大丰富。但请注意，情趣对物欲的超越，并不是对人类基本需求的漠视，而是要优化此种需求，将物欲情趣化。赫勒区别“审美生活”与“有意义生活”，将前者视做个人化、封闭性、具有回避生活矛盾倾向的有限生活方式，而将后者视做对他人有用、开放、民主、拓展到整个人类的无限的生活方式，可谓是对朱光潜的生命理念的补充。朱光潜

揭示了人生意义的个体发生层面，赫勒则揭示了它的群体目标层面，由个体发生层面走向群体目标层面，正是人生意义的完整呈现。但朱对个体化生存的重视有其特别价值。试想，没有每滴水珠的清纯可爱，哪能有江河湖泊的碧波荡漾?让个体肩负抵抗媚俗的责任，是走出媚俗的必然选择。“把地球变成所有人的真正家园”，这是一个美好愿望，但需要所有的人在精神上成为健康的人，才能组建一个真正属于所有人的家园。

物质的阳光照在人身，只能暖和他们的肌肤于一时；只有精神的太阳才能照临他们心灵的隐秘之处，才能暖透他们的一生一世。这不是精神高于物质的迂腐之论，而是说明精神对于物质的灵智作用，本来就是物质所无法置换的。人之所以为人，是精神的成熟为其举行了成年礼。成人，总是意味着他对世界与人生的理解已经成熟而臻自主自立。人而能立，是精神充盈才使其站立的，而不仅仅是因物质的堆积构造了躯干，他就能被命名为“人”，也不仅仅凭借他所聚积的财富，就能证明他“人”的身份。看看站立的猩猩吧，它只是猩猩而已。即使为它穿上漂亮外套，它还只是一个猩猩。

蓬首垢面的人啊，只要那双眼睛是雪亮的，只要那颗心灵是深邃的，他作为人的存在依然完整。

(刘锋杰)

第四章 心灵因博大而悲悯

感恩与善待

阿尔贝特·史怀泽

(1875—1965)，法国思想家。本文选自史怀泽《敬畏生命》，陈泽环译，上海，上海社会科学院出版社，1992。题目为编者所加。

(1)

思考不应杀害和折磨生命的命令，是我青少年时代的大事。除此之外，一切都被逐渐遗忘了。

在我上学前，我家有一条名叫菲拉克斯的黄狗。像有些狗一样，菲拉克斯讨厌穿制服的人，看到邮递员总是要扑上去。因此，家里人指派我，在邮递员到来时，看住这条咬过人并冲撞过警察的狗。我用棍子把拉菲克斯赶到院子的角落，不让它走开，直到邮递员离开为止。当我作为一个看管者站在龇牙咧嘴的狗前面，如果它想从角落里跳出来，就用棍子教训它，这该多自豪啊!但是，这种自豪感并不能持续多久。当我们事后又作为朋友坐在一起时，我为打了它而感到内疚。我知道，如果拉住菲拉克斯的颈索，抚摸它，我也能使它不伤害邮递员。然而，当这令人尴尬的时刻又来临时，我又陶醉于成为看管者……

放假期间，我可以到邻居马车夫家去。他的褐马已经老了，而且相当瘦，不应老是驾车。由于我一直为当一个马车夫的激情所吸引，就用鞭子不停地驱赶马往前走；尽管我知道，褐马已经累了，扬鞭催马的自豪感迷惑了我。马车夫允许“不扫我的兴”。但是，当我们回家后，我在卸套时注意到了乘车奔驰时看不到的东西，马的胁腹成了什么样子，我的兴致一下子没有了。我看着它那疲惫的双眼，默默地请求它的原谅，但这又有什么用呢?……

我上高级中学时，有一次回家过圣诞节，我驾着马拉的雪橇。邻居洛施尔家有名的恶狗突然从院子里跳出来，对着马猛叫。我想有权狠狠地抽它一鞭，尽管它显然只是随意来到雪橇前面的。我抽得太准了，击中了它的眼睛，使它号叫着在雪地里打滚。它的哀号一直在我耳边响着，几个星期都不能摆脱。

有两次，我和其他小孩一块去钓鱼。后来，由于厌恶和害怕虐待鱼饵和撕裂上钩之鱼的嘴，我不再去钓鱼了。我甚至有了阻止别人钓鱼的勇气。

正是从这种震撼我的心灵并经常使我惭愧的经历中，我逐渐形成了不可动摇的信念：只有在不可避免的必然条件下，我们才可以给其他生命带来死亡和痛苦。我们大家必须意识到，漫不经心会带来可怕的死亡和痛苦。这种信念日益强烈地支配着我。我日益确信，在根本上我们大家都是这么想的，只是不敢承认和证实它。我们怕被别人嘲笑为“多愁善感”，我们已经麻木不仁了。但是，我决心保持敏感和同情，也不害怕多愁善感的谴责。

如果回顾青年时代，我就有这样的想法，我该感谢多少人啊，他们给予我许多许多。让我忧虑的是，对那些人，除了感谢之外，我又回报了些什么呢?我还未及表示，他们的善意和宽容对我具有多大的意义，他们中的许多人就离开了我们。好几次，我在墓地悲痛地默念着本应对生者说的话。

我相信我是感恩的。我逐渐告别了青年时代的漫不经心，那时，我还认为从人们那里领会善意和宽容是理所当然的。我以为自己很早就考虑到世界中的痛苦问题。但直到20岁，甚至在这以后，我还是太少地督促自

己表达感恩心情。我太少地考虑，真实地领受感恩对人意味着什么。我经常由于胆怯而抑制了表达感恩。

由于我自己体验到了这一切，从而我并不认为，在世界上有那么多的人不感恩。我认为，不能这样解释有关十个麻风病患者的故事，好像其中只有一人感恩。我相信所有九个患者都是感恩的。只是那九个人先回到家里，迅速问候亲属，处理有关事务，准备事后立即到耶稣那里去表示感谢。由于他们在家里耽搁太久，而这时耶稣又死了，就没来得及向耶稣表达感谢。但另一个人则有听从直觉的才能，他立即寻找帮助过他的人并表示感谢。

从而，我们大家必须督促自己，真诚地表达未被表达的感恩。这样，在世界上就会有更多的善的光和善的力。我们每个人必须防止在世界观中接受有关世界不可感恩的辛酸格言。大地上泛滥的洪水，它不是我们需要其慰藉的喷涌的源泉。但是，我们本身就应是发现道路，成为源泉的水，它能够满足人类对感恩的渴望。

当我回顾我的青年时代时，使我的心情难以平静的还有这样一个事实：许多人给予我某种帮助，或对我来说是某种帮助，但他们并不知道。这些从未与我交谈过的人，这些我只听过他们叙述的人，已对我产生了一定的影响。他们进入了我的生活，成为我心中的力量。由于我就像处于那些人的约束之下，我就甚至会去做那些通常我不那么清楚感受和不那么坚决去做的事。为此，我始终觉得，我们大家在精神上似乎是依赖于在生命的重要时刻所获得的那些东西而活着的。这个富有意义的时刻是不宣而至的。它不显得了不起，而是非常朴实。是的，有时它们在回忆中才获得对我们的重要性，就像音乐或风景的美有时在回忆中才出现那样。我们获得了温柔、善良、抱歉、真诚、忠诚、顺从痛苦等品质，为此我们要感谢他们。因为通过他们的所作所为，我们才体验到这一切，成为思想的生命像火花一样跳入我们之中并燃烧起来。

我不相信，人们能把他本没有的思想灌输给这个人。一切善良的思想是作为燃料而存在于人心之中的。但是，只有当火焰或火种从外部、从其他人那里扔入其中时，这些燃料才会燃烧起来，或真正燃烧起来。有时，我们的火也要熄灭，并且通过一个人的经历重新燃起。

因而，我们每个人都应深深感谢那些点燃其火焰的人。如果我们遇到受其所赐的人，就应向他们叙述，我们如何受其所赐，他们也将为此惊叹。

我们当中也无人知道，他做了些什么，他给予了人什么。它对我们隐藏着并应一直如此。有时候，为了不失去勇气，我们可以看到其中一点点。但这种力量的作用是充满神秘的。

总之，在人对人的关系中，不是存在着比我们通常承认的多得多的神秘吗?我们中没有哪个人能断言，他真正了解一个人，即使多年来他一直

与这个人生活在一起。关于构成我们内心体验的那些东西，对于我们最信赖的人，我们也只能告知他们一些片断。至于整体，我们没有能力给予，即使他们能够把握。我们共同漫步于昏暗之中，在那里没有人能仔细辨认出他人的面貌。只是偶尔地通过我们与同行者的共同经历，或者通过我们之间的交谈，在一瞬间，他在我们之旁就像由闪电照亮了一样。那时，我们看见他的样子。以后，我们也许又长时间地并肩在黑暗中行走，并徒劳地想像他人的特征。

我们应该顺应这一事实，我们每个人对其他人来说都是个秘密。结识并不是说相互知道一切，而是相互爱和信赖，这个人相信另一个人。一个人不应探究其他人的本质。分析别人，即使是为帮助精神错乱的人恢复正常，也不是一个好的办法。不仅存在着肉体上的羞耻，而且还存在着精神上的羞耻，我们应该尊重它。心灵也有其外衣，我们不应脱掉它。我们任何人都无权对别人说：由于我们属于一个整体，因此我有权了解你的一切思想。母亲从来不可以这样对待她的孩子。所有这一切要求都是愚蠢和不幸的。应做的只是唤起给予的给予。尽你所能地把你的部分精神本质给予你的同行者，并把他们回复给你的东西作为珍宝接受下来。

从青年时代起，我就认为敬畏别人的精神本质是不言而喻的，这也许与我遗传的内向性格有关。后来，我越来越坚持这种看法。因为我看到，当人们要求像看一本属于自己的书一样看别人的心灵，当人们在应相信别人的地方却要了解和理解别人，就会产生痛苦和异化。对于我们所爱的人，我们大家必须防止责备他们缺少信赖，即使他们不是每时每刻让我们看到他们的心扉。我们越是熟悉，相互之间越是变得充满神秘。只有敬畏其他人精神本质的人，才会真正对他人有所帮助。

从而我认为，任何人都不应迫使自己过多地泄露内心生活。我们不能再把自己的精神本质和他人的精神本质混在一起。惟一的关键在于，我们努力追求心中的光明。这个人感受到别人的这种努力。人心中的光明在哪里，就会在哪里放射出来，然后我们相互了解，在黑暗中并肩漫步，而不需要注视别人的脸和探视他的心灵。

(2)

从青年时代起，敬畏别人的精神本质对我来说就不成问题，但与此相反，对于我们与人的其他交往，在何种程度上应该克制或直率的问题则浪费我的心思。我苦于这两个方面的冲突，直至高中毕业时克制倾向才占了上风。羞怯妨碍了我把对他人的同情感表达出来，妨碍了我对他人提供内心所愿的服务和帮助。由于牟罗兹的伯母的教育，我的这种行为方式进一步强化了。她叮嘱我把克制作为良好教养的总和。我应该学会把任何“迫切性”当做最大的错误之一，我也确实为此而努力。但随着时间的推移，我已从这种良好教养的克制规则中解放出来。我觉得，这就

像和谐规律一样，虽然它普遍有效，但已被音乐的生命之流多次淹没了。我日益明白，如果我们奴隶般地受制于克制的话(克制要我们遵循通常的交往习俗)，我们会耽误多少善行。

人们通常说：一个人要审慎地对待他人，并且不经召唤就不参与他人的事务。我们必须始终意识到这给我们带来的危险。对于不认识的人，我们也不可以绝对疏远。在任何时候，没有人把其他人完全并始终当做一个外人。人属于人。人有人的权利。消除我们在日常生活中所具有的疏远性，并使我们建立真正的人对人关系的各种境况，是会出现的。由于违背了真诚的公理，才会有克制的原则。我们大家都能摆脱疏远性，并使人成为人。我们耽误得太多了，因为流行的良好教养、礼貌和得体观念已使我们失去了直爽。这样，我们每个人向他人拒绝了我们本愿给予他的东西，本来追求的东西。由于我们不敢按我们的真诚本性行动，人们中间存在着许多冷酷现象。

我有幸在青年时代接触到一些人，他们尊重一切社会规范，并保持了直爽的天性。当我看到他们由此给予人的一切时，我获得了勇气，自己去尝试像我感受到的那样自然和真诚。我在那时获得的经验，不允许我再次顺从克制的规则。我尽可能地把内心热忱与适当的礼节结合起来。我不知道，我做得是否始终正确。我很少能提出有关的规则，就像我很少能确定，在音乐中什么时候人们应顺从传统的和谐规律，什么时候应追随高于一切规律的音乐精神。但我了解，那些真正由心灵决定、深思熟虑地不顾规范的行动，人们很少把它当做过分殷勤。

决定一个人本质和生命的理想以充满神秘的方式存在于他的心中。当他走出童年时，它就开始在他心中发芽。当他充满青年人对于真和善的热忱时，它就开花结果。我们以后的收获，都取之于我们的生命之树在春天的萌芽。

在生活中，我们应努力始终让像青年人那样思想和感受的信念，像一个忠诚的顾问，陪伴着自己的生活道路。我本能地防止自己成为人们通常所理解的“成熟的人”。

被应用于人的说法“成熟”，对我来说始终有些令人害怕。因为，在此我总是听到如此不和谐的词：贫乏、屈从和迟钝。通常，我们看到所谓人成熟的标志是：顺从命运的理性化。人们逐步放弃年轻时珍视的思想和信念，以别人为榜样追求这种理性。他曾信赖真理的胜利，但现在不再信赖了。他曾努力追求正义，但现在不再追求了。他曾信赖善良和温和的力量，但现在不再信赖了。他曾能热情振奋，但现在不能了。为了能更好地经受生活的惊涛骇浪，他减轻了自己生命之舟的负担。他抛弃了被认为是多余的财富，但扔掉的实际上是饮用水和干粮。现在他轻松地航行，但却是一个受饥渴折磨的人。

年轻时，我曾听到大人的谈话，有些说法深深地刺伤了我的心灵。他们在回顾其青年时代的理想主义和热情时，只是把它看做似乎值得人们留

恋的东西。同时，他们又认为放弃它是人对之无能为力的自然规律。

我害怕有朝一日我也会这样令人忧伤地回顾自己。我决心不屈服于这种悲剧性的理性化。我已经试图实行我在几乎是孩子气的反抗中的誓言。

成年人太喜欢在其可怜的境况中卖弄，以使青年人明白：总有一天，他们会把今天极为珍视的一切的绝大部分东西看做只是幻想。但是，深沉的生活体验对青年人说的则是另一番话。它恳请青年人，在整个生命中要坚持鼓舞他们的思想，人在青年理想主义中觉察到真理，由此他拥有一笔无价之宝。

我们每个人必须对此做好准备，生活要夺去我们对善和真的信仰以及对它们的热忱。但是，我们并不需要听它摆布。付诸实施的理想，通常为事实所扼杀，但这并不意味着，理想从一开始就应该屈服于事实，而只是我们的理想不够坚定。理想不够坚定的原因在于它在我们心中不纯粹、不坚定。

理想的力量是摧毁不了的。一滴水没什么力量，但是，如果它流到了岩石的裂缝里，并结成冰，就会裂开岩石；作为蒸汽，水能推动巨大的机器活塞，水就这样使蕴含在其中的力量发挥作用。

理想也是如此。理想是思想。只要它仍然只是被思考，蕴含在其中的力量就不会起作用，即使它被怀着最大热忱和最坚定信念的人所思考。如果纯洁的人的本质与这种热情和信念结合起来，理想的力量就会发挥作用。我们应该达到的成熟，是我们不断磨砺自己，变得日益质朴、日益真诚、日益纯洁、日益平和、日益温柔、日益善良和日益富于同情感。这是我们应走的惟一道路。通过这种方式，青年理想主义之铁锻炼成不会失落的生命理想主义之钢。

伟大的自觉在于，结束失望，一切事实都是精神力量的作用，足够强大力量的作用富有成果，不够强大力量的作用缺乏成果。我的爱一无所得，这是我心中的爱还太少的缘故。我对出现在我周围的虚假和欺骗无能为力，这是因为我本身还不够真诚。我必须注意，嫉妒和恶意还在进行它们的悲剧性活动。这就是说，我本人还没有完全抛弃小心眼和嫉妒。我的温柔被误解和嘲笑，这意味着，我心中的温柔还不足以感化人。

伟大的奥秘在于，作为充满活力的人度过一生。谁不计较他所处的境况，而是在一生中依靠自己，并在自身中寻找事业的最终根据，谁就能做到这一点。

纯洁自己的人，什么也夺走不了他的理想。他在内心中体验到真和善的理想力量。虽然向外发展较少，但他知道，他在纯洁内心方面做了许多。只是效果尚未出现，或者他尚未看见。哪里有力量，哪里就有力量的作用。阳光不会失去，但阳光所唤来的新绿需要发芽的时间，而播种者并不注定能得到收获。一切有价值的行为都是出于信赖的行为。

从而，我们成年人传授给青年一代的生活知识，不应该是“现实将排除掉你们的理想”，而应该是“坚持你们的理想，生活不能够夺去你们的理想”。

如果人都变成他们14岁时的样子，那么，世界的面貌就会完全不同!

作为一个试图在其思想和感受中保持年轻的人，我已与有关善和真的信仰的事实及经验进行了斗争。当今时代暴力行为前所未有地用谎言打扮自己，但是我仍然确信，真理、爱、平和、温柔和善良仍然高于一切力量。如果有足够多的人纯粹地、坚定地、始终充分地思考和实行爱、真理、平和和温柔的思想，那么世界将属于他们。

一切力量本身都是有局限的。因为它们产生着迟早将和它同等的或超过它的力量。善良则简单而始终地在起作用。它不产生阻碍它的对立关系。它消除现存的对立关系，它排除误解和不信任，通过唤来善良，它强化了自身。因此，它是合目的的和最强有力的力量。

一个人给世界增添一点善良，就是促进人的思想和心灵，我们愚蠢的失误在于，我们不敢严肃地去行善，我们要搬动重物，却不使用能增大力量的杠杆。

耶稣的赞语包含着一种不可估测的深刻真理：“温柔的人有福了，因为他们将承受土地。”

散文诗四章

屠格涅夫

(1818—1883)，俄国作家。本文选自《屠格涅夫散文诗》，王智量译，上海，上海译文出版社，1987。

乞 丐

我从街上走过……一个衰弱不堪的穷苦老人拦住了我。

红肿的、含泪的眼睛，发青的嘴唇，粗劣破烂的衣衫，龌龊的伤口……哦，贫困已经把这个不幸的生灵啃噬到多么不像样的地步!

他向我伸出一只通红的、肿胀的、肮脏的手……他在呻吟，他在哼哼唧唧地求援。

我摸索着身上所有的衣袋……没摸到钱包，没摸到表，甚至没摸到一块

手绢……我什么东西也没带上。

而乞丐在等待……他伸出的手衰弱无力地摆动着，颤抖着。

我不知怎样才好，窘极了，我便紧紧地握住这只肮脏的颤抖的手……“别见怪，兄弟；我身边一无所有呢，兄弟。”

乞丐那双红肿的眼睛凝视着我，两片青色的嘴唇浅浅一笑——他也紧紧地捏了捏我冰冷的手指。

“哪里的话，兄弟，”他口齿不清地慢慢说道，“就这也该谢谢您啦。这也是周济啊，老弟。”

我懂了，我也从我的兄弟那里得到了周济。

1878年2月

麻 雀

我打猎回来，走在花园的林阴路上。狗在我面前奔跑。

忽然它缩小了脚步，开始悄悄地走，好像嗅到了前面的野物。

我顺着林阴路望去，看见一只小麻雀，嘴角嫩黄，头顶上有些茸毛。它从窝里跌下来(风在猛烈地摇着路边的白桦树)，一动不动地坐着，无望地叉开两只刚刚长出来的小翅膀。

我的狗正慢慢地向它走近。突然间，从近旁的一棵树上，一只黑胸脯的老麻雀像块石头样一飞而下，落在狗鼻子尖的前面——全身羽毛竖起，完全变了形状，绝望又可怜地尖叫着，一连两次扑向那张牙齿锐利的、张大的狗嘴。

它是冲下来救护的，它用身体掩护着自己的幼儿……然而它那整个小小的身体在恐惧中颤抖着，小小的叫声变得蛮勇而嘶哑，它兀立不动，它在自我牺牲!

一只狗在它看来该是多么庞大的怪物啊!尽管如此，它不能安栖在高高的、毫无危险的枝头……一种力量，比它的意志更强大的力量，把它从那上边催促下来。

我的特列索尔停住了，后退了……显然，连它也认识到了这种力量。

我急忙唤住惊惶的狗——肃然起敬地走开。

是的，请别发笑。我对那只小小的、英雄般的鸟儿，对它的爱的冲动肃然起敬。

爱，我想，比死和死的恐惧更强大。只是靠了它，只是靠了爱，生命才得以维持、得以发展啊。

1878年4月

梦

我看见一幢巨大的楼房。

正面墙上是一道敞开的狭门，门里——阴森黑暗。高高的门槛前站立着一个姑娘……一个俄罗斯姑娘。

那望不透的黑暗散发着寒气；随着冰冷的气流，从大楼深处传出一个缓慢、重浊的声音。

“噢，是你呀，你想跨过这道门槛；你可知道，是什么在等着你?”

“知道。”姑娘回答。

“寒冷、饥饿、憎恨、嘲笑、轻蔑、委屈、监牢、疾病，还有死亡本身?”

“知道。”

“完全的隔绝、孤独?”

“知道……我准备好了。我能忍受一切痛苦、一切打击。”

“不仅敌人的打击——而且是亲人的、朋友的打击?”

“对……即使是他们的打击。”

“好。你准备去牺牲?”

“对。”

“去做无名的牺牲?你会死掉——而没有人……甚至没有人知道，他满怀尊敬纪念着的人是谁!……”

“我既不需要感激，也不需要怜惜。我不需要名声。”

“你准备去犯罪?”

“也准备去犯罪。”

姑娘埋下了她的头……

那声音没有马上重新提出问题。

“你知道吗?”它终于又说话了，“你可能放弃你现在的信仰，你可能认为你是受了骗，是白白毁掉了自己年轻的生命?”

“这我也知道。反正我想要进去。”

“进来吧!”

姑娘跨过了门槛——于是一幅重重的帘子在她身后落下。

“傻瓜!”有人从后面咬牙切齿地骂她。

“圣女!”从某个地方传来这一声回答。

1878年5月

“绞死他!”

“这事发生在1805年，”我的一个老朋友开始说，“在奥斯特里茨战役［注释：1805年12月，俄奥联军与拿破仑军队在奥地利奥斯特里茨大战，拿破仑获胜。］前不久。我当军官的那个团驻扎在摩拉维亚。

“严厉禁止我们骚扰和欺压居民；就这样居民还是不信任我们，虽说我们还算是同盟军呢。

“我有个勤务兵，原是我母亲的农奴，名叫叶戈尔。他是个诚实、驯顺的人；我自幼就了解他，待他像朋友一样。

“没想到有一天，在我住的那幢房子里响起一阵叫骂声和哭喊声：女主人的两只鸡被人偷走了，而她说是我的勤务兵偷的。勤务兵辩解着，叫我去作证……‘他怎么会偷东西呢，他，叶戈尔·阿夫达莫诺夫!’我要女人相信他的诚实，可她什么话也不愿意听。

“突然沿街传来整齐的马蹄声：那是总司令本人带着参谋部人员过来了。

“他骑在马上，肥胖，脸上皮肉松弛，脑袋向前耷拉着，肩章垂到了胸前。

“女主人一看见他——便奔去挡在他的马前，跪在地上——她披头散发，

衣衫不整，头巾也没戴一条，就大声控告起我的勤务兵来了，她用一只手指指着他。

“‘将军老爷呀!’她喊叫道，‘大人呀，求您明察!求您帮帮忙!救救我!这个当兵的把我抢啦!’

“叶戈尔立在屋门口，身子笔直，帽子捏在手里，甚至挺胸立正，好像在站岗——而他要是说一句话也好啊!他是被这一大群在路当中的将官窘住了呢，还是面临飞来横祸被吓呆了——我的叶戈尔只顾站在那儿眨巴眼睛——但又面如土色。

“总司令漫不经心地、阴沉沉地瞟了他一眼，气呼呼地哼一声：

“‘唔?……’

“叶戈尔像个木头人似的立在那里，牙齿龇出来!从侧面看去：这家伙好像在笑呢。

“这时总司令断断续续地说了句：

“‘绞死他!’戳了戳座下的马，便走开了——起初马还是照旧缓缓地走着，后来便大步快速跑开了。全体参谋部的人员跟在他身后疾驰；只留下一个副官，他从马鞍上转回身子，朝叶戈尔短短瞥了一眼。

“违背命令是不行的……叶戈尔当即就被抓起来，带去行刑。

“这时他完全面无人色了——只是艰难地叫了两声：

“‘老天爷呀!老天爷!’然后又低声地说：‘上帝有眼——不是我啊!’

“叶戈尔开始悲哀地、苦苦地哭泣，一边和我诀别。我陷于绝望的境地。

“‘叶戈尔，叶戈尔!’我大声说，‘你干吗一句话也不对将军说呢!’

“‘上帝有眼，不是我啊!’这可怜的人抽泣着又说。女主人自己也给吓坏了。她怎么也没料到会有这样可怕的结局，自己也放声大哭起来!她开始向所有的人、向每个人请求宽恕，要人家相信她的鸡已经找到了，说她自己要把事情讲清楚……

“自然，这一切都毫无用处。先生，战时的秩序啊!军纪啊!女主人的哭声愈来愈响了。

“叶戈尔这时已经有神父给他行过忏悔礼，进过圣餐，他对我说：

“‘请您告诉她，老爷，让她别折磨自己了……我已经原谅她了。’”

我的朋友把他仆人的最后两句话再说了一遍，又喃喃地说：“叶戈鲁什卡

[注释：叶戈尔的昵称。] ，亲爱的，有德行的人!”泪水沿着他衰老的面颊一滴滴淌下。

1879年8月

侠出于伟大的同情

罗家伦

(1897—1969)，现代学者，教育家。本文选自罗家伦《新人生观》，沈阳，辽宁教育出版社，1997。

我所谓侠，乃是“豪侠”、“任侠”之侠，我所谓“侠气”，就是豪侠任侠之气。中国历史上向来认为侠是一种美德，但同时也有一个错误的观念，以为侠是一般浪人，不务正业，专管闲事，为人家报仇，打抱不平，甚至去作奸犯科。韩非子就曾说过：“儒以文乱法，而侠以武犯禁。”认为两者都不对。可是我们要知道，这只是侠的流弊，这在社会没有纲纪，政治不上轨道的时候才会发生的；这种侠只是一种所谓“游侠”，然而侠不必就是“游侠”。何况就在这种“游侠”里面，也未始没有一种天地间的正气存在。所以太史公作《史记》，特撰《游侠列传》一篇，并举出朱家郭解等人，来表扬他们特立独行的地方，不是没有道理的。

为什么我提倡尚侠?我们要确定一个观念，建立一个主张，必须先考察我们民族的弱点，社会的病象，然后才能对症下药，发生实效。现在中国的社会已经堕落到一个残酷的社会，一个最缺少侠气的社会。中国人常讲“恻隐之心”，“不忍人之心”，而事实上的表现，却正相反。我们可以从以下几方面来看：

第一是同情心的缺乏　　中国人论交，有所谓“患难之交”。这是最可宝贵的，就因为讲“患难之交”的人太少了。中国社会有一种最凉薄的现象，就是看见别人在患难之中，不但不表示同情，而反高兴快乐。比方有人在街上跌了一跤，假如在英美各国，大家一定要抢着去把他扶起，甚至送他到医院去，如果他跌伤了的话。而在中国，大家看见了，往往还拍掌大笑。民国二十四年，我因事到重庆来，因为不认识路，从一个书店乘洋车回旅馆，半路上洋车翻了。奇怪得很，因为重量偶然的平衡，我没有向后翻出去，洋车夫也双脚悬起来，于是人力车成了自动车，向一个很高的坡度开下去，开了二十几丈。当时我看见前面有军用卡车要撞来了，叫路旁的人把洋车拉住一把，但是沿路的人只有笑的，没有拉的。我还有一次，在武汉轮渡上，看见一个人掉入水中，船上许多人不但没有一个人去救他，反满不在乎似的以笑谈出之。我当年在欧洲的时候，知道有一次火车出事，开车的人因为酒醉跌出去了，火车自动进

行，无法停止，于是有一个大学生在前站的铁桥上，奋不顾身的跳上车头，将车闸住，自己一个手臂撞断了，一车的人却是救住了。这件事各处报纸大载特载，奉这位青年以英雄的徽号，真是他应得的称誉。这较之中国人在急难时看人冷眼的何如?前一向卫生署一位负责当局告诉我一件事，说他亲眼看见一个人病得快要死了，抬到重庆某个教会医院门口，但是因为找不到保人，付不出一个月的住院金，医院不许他进去，他只有躺在医院外面死去。这种见死不救的现象，在慈善性质的机关门口实现，是何等骇人听闻的事!我还听说有些当军医的人，往往发财，这是何等的残忍，何等没有心肝!前些时候，重庆临江门外，一场大火，烧去四千余家，若是在外国，这还得了，恐怕要全市动员来募款救济了，但是此地却也平平淡淡的过去!

最近潘光旦先生介绍美国明恩溥(Arthur Henderson Smith)所著《中国人的特性》一书，其中有一篇题名是《无同情心的中国人》，我看了非常难过；但他所举的都是事实，我也无法否认。不但明恩溥的观察如此，就是最恭维中国文化的罗素，著书时也提出中国人残忍而缺少同情心这点。譬如死了人是人家一件最不幸的事，但是中国一家死了人，别人对于这件不幸的事是不同情的。我初到法国的时候，在电车里，看见同车的许多人，忽然都脱帽致敬，很以为奇怪；原来是车旁有人家在出殡，这是表示对死者的同情。不要说普通人遇着出殡是如此表示，就是总统出来遇着出殡，也是脱帽的。中国人却不然，看见死者亲属的“颜色之戚，哭泣之哀”，就是吊者也会大悦起来!乡村人家甚至还希望别人家有人死，可以去喝酒吃肉，饱啖一顿；城市里不是万人空巷的去看大出丧吗?明恩溥特别举出中国人对于残疾的人没有同情。出过天花的人，到药店去买药，药店的人常常要问他：“麻大哥!你是哪一个村子里来的呀!”看见斜眼的人，便要说“眼睛斜，心地歪”来取笑他，挖苦他。普通以为残疾的人都是坏人，譬如“十个麻子九个坏”，“天怕六丁六甲，人怕斜眼蹩脚”，这类尖刻无稽的话是很流行的。其实肢体略有损坏的人，哪里就是坏人。如果其中有坏的，也大都是社会逼成的，因为社会对他太歧视了，使他感觉人人都苛待他，他也自然不得不存心防范，或设法对付人了。再还有对于年幼孤弱的人，也是同样的不加爱护。童养媳受虐待，是普遍的现象；打丫头，虐奴婢更不必说了。所以同情心的缺乏，是现在中国社会最显著的一种病态。

因为同情心的缺乏，于是形成一种普遍的社会心理，以为事不干己，绝对不管，因而社会上无公是公非可言，也缺少急公好义之人。是非的观念，不但需要政治去培养，而且需要社会去扶植。有社会的奖励和社会的制裁，然后才有公是公非产生。例子很多，不胜枚举。社会的进步，不但要有是非的标准，而且要有人肯自己牺牲，去维持这是非的标准。但中国传统的哲学，只教人“穷则独善其身，达则兼济天下”。须知达固且要兼济天下，穷也不应独善其身，至少也要兼善其邻罢。中国人受这种传统哲学的毒太深了，人人都想独善其身，所以不但同情心不能发达，而且公是公非也无从树立。

因为同情心的缺乏，所以牺牲精神也就堕落。侠者最好讲“千里赴义”。

设如没有牺牲的精神，如何能去赴义?我们应该“见义勇为”；“见义不为无勇也”。是的，闲事不管，可以省多少麻烦。但正当的闲事，哪能不管，而且愈能多管愈好。英美法律上规定的陪审制度，不但鼓励，而且逼迫人家管闲事。不过，没有牺牲精神的人，是不配管闲事的。若是自己不肯牺牲，不要说千里之义不能赴，就是隔壁人家出了事，也是不配问。上海人家被盗时，决不能喊“捉强盗”，而只能叫“起火”，因为隔壁人家听到“捉强盗”，必不敢出来，恐怕自己会吃亏；而听到“起火”，因为怕自己的屋子烧起来，也就不得不出来了。这些冷酷懦怯的事实，正是现在中国社会病象的表现。

这种病象，可说有两个来源：第一是生活。在贫苦的社会里，生存竞争，非常激烈。要“解衣衣人，推食食人”，是不可能的。漂母饭韩信，也要她自己有一饭才行。我们常常看见，有些贫苦的人，为争一两毛钱，而打得头破血流，甚至打出人命事来。轮船将靠岸的时候，那些脚夫不等船靠妥，就抢着向船上乱跳，稍不当心，就扑通下水。他们自己的生活，尚且无法解决，哪里谈得上对人的同情?第二是思想。中国多少年来的教训，是“明哲保身”，也就是俗语所谓“各人自扫门前雪，休管他人瓦上霜”。结果就是人人怕管闲事，怕惹祸上身。“路见不平，拔刀相助”的风气，现在已沦落下去了。其实，世界上绝对的个人主义，也是行不通的，正如绝对的兼爱主义行不通一样。你看见邻居人家生了瘟疫，你如果袖手旁观，就不免被传染。尤其在现代的大社会里，人与人息息相关，谁能过孤独的生活?“穷则独善其身”，哼!要想独善哪里是可能的事?

或者有人以为上述的种种社会病态，说是由于生活的贫困还可以，说是由于思想的影响便不对。但我以为思想的影响，也是极大的。比方上面所举的一个例，药店的人要称出天花的人为“麻大哥”，这难道也是生活使然吗?思想与生活，要同时改进，社会的病态，才能根本消除。

在世衰道微的时代，因为同情心的缺乏，是非观念的不明，赴难精神的低落，才往往使有心人不得已而提倡“任侠”。太史公在《游侠列传》中，曾慨乎言之：“今游侠其行虽不轨于正义，然其言必信，其行必果，已诺必诚，不爱其躯，赴士之厄困，既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德，盖亦有足多者焉。”他又说：“缓急人之所时有也，而布衣之徒，设取予然诺，千里诵义，为死不顾世，此亦有所长，非苟而已也。”所以“侠客之义，又曷可少哉!”他提出朱家郭解，说朱家是“专趋人之急，甚己之私”，郭解是“以德报怨，厚施而薄望，既已振人之命，不矜其功”。我上面说过，这种游侠是社会不纲政治黑暗时代的产物，我们不一定要提倡游侠，但这种侠气是应该推广的，并且要借政治的力量来推广的。不以私人的力量去报仇雪恨，而以政治的力量作大规模的改良策进，才能把同情心推广到“天下有饥者，犹己饥之也；天下有溺者，犹己溺之也”，而使天下之人，都各得其所。

中国历史上第一个大侠者，不是朱家，也不是郭解，而是墨翟。他不主张拿刀去行刺暗杀，去报仇打不平，而是从大规模的政治改革着眼的。

他说侠有三个条件：第一是大仁，第二是大义，第三是大勇。怎样才是大仁?他说“仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之大害。然当今之时，天下之害孰为大?曰：大国之攻小国也，大家之乱小家也。强之劫弱，众之暴寡，诈之谋愚，贵之傲贱，此天下之害也。又与人为君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又与今人之贱人，执其兵刃毒药水火以交相亏贼，此又天下之害也。”(墨子如在，必称日本人为贱人了!)他对于政治的主张，以为“民有三患，饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息，三者民之巨患也”，“诸加费不加民利者，圣人弗为”。这是充分的同情心的表现。他主张充实内部而不主张侵略人家，增加土地。所以他有“非外取地也”的主张。有人以为墨子既主张兼爱，一定也主张非战，如管子就曾说：“兼爱之说胜，则士卒不战。”其实不然。他是反对侵略的战争，并不反对自卫的战争——不但不反对，而且他帮助自卫的战争。楚欲攻宋，公输般为造云梯，墨子听到就往见公输般。他“解带为城，以牒为械”，和公输般斗法，公输般九次的攻城计划，都被他破了。楚王要杀他，他说他有三百弟子已经在保卫宋国，杀了他也没有用。楚王没有办法，只好软化下来说：“善哉!吾请无攻宋矣!”从这段史实，我们可以看出几点：第一，墨子能赴人国家之难，协助自卫战争；第二，他有技术的能力，以协助他人；第三，墨家是有组织的团体，能作有纪律的行动。这些都是说明大仁的意义。侠与义是相连的。墨子虽主兼爱，但非滥爱，而主张以义为衡。“墨者之法，杀人者刑……王虽为之赐而令吏弗诛，腹（黄享）不可不行墨者之法。”这是《吕氏春秋》记腹（黄享）之语。腹氏是墨子学派的人，他的儿子杀人，秦王赦之，而腹氏自己主张杀之。可见以墨为法，可无作奸犯科的流弊。这就是大义的表现。不但如此，墨子不但提倡大仁大义，而且能以最大的牺牲精神去求其实现，求其贯彻。“摩顶放踵利天下为之”，这正是充分的牺牲精神，是“大勇”的表现。所以墨子的精神，是并具大仁、大义、大勇的精神，是侠的精神，也就是革命的精神。

中山先生说“革命是打抱不平”。他打抱不平的方法，也和墨子一样，不是为私人报复的，更不是快意恩仇的，是要以大仁大义大勇的精神，去改革政治，解决民生的。没有伟大同情心的人，就是没有革命精神的人。他就不配从事政治，也就不配谈革命!必定大家充分培养推广这种伟大的同情，恢复中国民族固有的侠气，政治才有改革的希望!

再进一步说到国际的形势。像现在国际间强凌弱众暴寡的情形，何曾不是侠气沦丧的结果。阿比西尼亚亡了，哪国拔剑相助?捷克分割了，大家还庆幸一时的苟安。中国无辜受侵略了，哪国在自己被攻击以前，为正义人道来和我们并肩作战?国际间的紊乱无秩序，都是丧失了侠者的精神之所致。

众人所弃，我必守之。我们不可丧失自信了!我们要抱定侠者的精神，以整饬我们的内部，以扫荡我们的外寇。要是我们成功的话，我们还应当秉着这种精神，以奠定国际的新秩序!

我有一个梦

马丁·路德·金

(1929—1968)，美国黑人民权运动领袖，牧师，诺贝尔和平奖获得者。本文选自戴安娜、拉维奇编《美国读本》，林本椿等译，北京，生活·读书·新知三联书店，1995。

一百年以前，一位伟大的美国人——我们就站在他象征性的庇荫下——签署了解放宣言。这一重要的法令犹如灯塔把辉煌的希望之光带给千百万饱受屈辱、处于水深火热中的黑人。它就像欢快的黎明来临，结束了奴隶被囚禁的漫漫长夜。

然而一百年后的今天，我们不能不面对这一悲剧性的事实，即黑人仍未获得自由。一百年后的今天，黑人的生命仍惨遭种族隔离桎梏和种族歧视枷锁的束缚。一百年后的今天，黑人仍生活在物质繁荣的汪洋大海所包围的贫穷孤岛上。一百年后的今天，黑人仍蜷缩在美国社会的偏僻角落，感到自己是自己国家里的流放者。因此我们今天来到这里以引起人们对一种骇人听闻的情况的注意。

在某种意义上，我们来到我国首都是为着兑支票。当我们共和国的创建者们写下宪法和独立宣言时，他们也就签署了一份期票，每个美国人都有它的继承权。这期票是一种许诺，保证给予每一个人不可转让的生活、自由和追求幸福的权利。

显而易见，今天美国在关系到她有色人种公民的问题上已对这份期票违约。美国没有承兑这一神圣的契约，而是给黑人一张空头支票，该支票被写上“存款不足”退回。但是我们不相信正义的银行已破产，我们不相信这个国家机会的金库中已存款不足。所以我们来此兑支票——这支票将按要求给予我们自由的财富和公正的保障。

我们来到这神圣的地点，也是为了提醒美国记住现在极端紧迫的任务。目前不是享受一下清静或服用渐进主义镇静剂的时候。现在该实现民主的许诺了；现在该从种族隔离黑暗荒凉的峡谷走上种族公平的金光大道了；现在该向上帝所有的孩子们打开机会的大门了；现在该把我国从种族歧视的流沙中救出，置于兄弟情谊的坚硬岩石之上了。

倘若这个国家忽视了此刻紧迫的形势，低估了黑人的决心，那将造成致命的后果。这一黑人合理不满的闷热夏季将不会过去，直到自由平等的爽朗秋季来临。1963年不是终结，而是开端。倘若国家一如既往恢复原样，那些希望黑人只是需要出出气，现在可以满意的人将会大失所望。美国将没有安宁和平静，除非黑人获得了他们的公民权。反抗的旋风将继续震撼我们国家的基础，直到公正的晴天出现。

但有件事我得告诉我的站在通向公正之宫温暖入口的人民。在争取我们合法地位的斗争过程中，我们不应干违法之事，我们切莫端起苦涩和仇恨的杯子来满足自己对自由的渴求，我们必须永远在尊严的纪律的高水平上开展斗争；我们决不能让我们创造性的抗议堕落成为暴力行动，我们必须一次又一次升华到用精神力量对付武力的崇高境界。

黑人社区洋溢着崭新的战斗精神不应导致我们对一切白人都不信任，因为我们许多白人弟兄，正如他们今天的到场所证明的，已意识到他们的自由与我们的自由血肉相连，不可分割。我们不能独自行进。

我们一旦起步，就必须发誓勇往直前。我们不能往回走。有人这样问民权运动的忠实斗士："你们何时才能满足?"

只要黑人仍是警察暴行难以形容的恐怖的受害者，我们就决不会满足。

只要我们虽经旅途奔波浑身疲乏仍无法在公路或城市中租用汽车游客旅馆，我们就决不会满足。

只要黑人的基本流动方式只是从一处较小的黑人区迁到一处较大的黑人区，我们就决不会满足。

只要密西西比州有一个黑人不能投票，只要纽约有一个黑人认为没有什么东西值得他去投票，我们就不会满足。

是的，我们不满足，而且我们将永不满足，直到公正如洪水、正义如激流滚滚而来。

我不能不注意到，你们有些人经历了巨大的痛苦和磨难来到这里。你们有些人刚从狭窄的牢房出来。你们有些人来自某些地区，在那里你们因争取自由惨遭迫害，被警察的暴行所摧残。你们已是为创造而受苦的老战士。继续怀着这一信念工作吧：并非由自己招致的苦难将带来补偿。

回密西西比去，回亚拉巴马去，回南卡罗来纳去，回佐治亚去，回路易斯安那去，回到我们北方城市的贫民窟和黑人区去，既然你们知道因某种原因形势可能而且必将发生变化。我们且莫在绝望的山谷中打滚。

我今天对你们说，我的朋友们，尽管眼下困难重重，颇多挫折，我仍然有一个梦。它深深植根于美国梦。

我梦见总有一天这个国家将站立起来，实现它的信条的真谛："我们认为这些真理不言自明：人人生而平等。"

我梦见有一天在佐治亚的红山上，原先的奴隶的儿子们与原先奴隶主的儿子们坐在一张桌子旁共叙手足情。

我梦见有一天甚至密西西比州遭不公正和压迫的酷热煎熬的沙漠将变成

自由和公正的绿洲。

我梦见有一天自己的四个孩子将生活在一个国家，在那里人们对他们的评价不是根据肤色，而是根据品格。

我今天有一个梦。

我梦见有一天亚拉巴马州——其州长最近大谈干预，鼓吹拒绝执行国会的法令——将会大变样，黑人儿童与白人儿童携手并肩，亲如手足。

我今天有一个梦。

我梦见有一天每一条山谷都升高，每一座山头都降低，地势崎岖的地方变得平坦，弯弯曲曲的地带变得笔直，而上帝的光辉得以展现，让所有的人都看见。

这是我们的希望。正是怀着这一信念我回南方。怀着这信念我们将能从绝望的大山中开凿出希望的石块，怀着这信念我们将能把我国的一片嘈杂吵闹声变为一曲华丽的兄弟情谊的交响乐。

怀着这信念，我们将能够一起工作，一起祈祷，一起斗争，一起入狱，一起为自由挺身而出，因为我们知道有一天我们将会自由。

那将是这样的一天，届时上帝所有的孩子将能唱出新的意义："你是我的祖国，美好的自由之邦，我要为你歌唱。父辈葬身之处，移民夸耀之土，让我自由之声，响彻每个山冈。"

如果美国要成为一个伟大的国家，这就必须变成现实。让自由从新罕布什尔的崇山峻岭响起。让自由从宾夕法尼亚高高的阿勒格尼山响起!

让自由从科罗拉多白雪覆盖的落基山脉响起!让自由从加利福尼亚逶迤的群山响起!不仅如此，还要让自由从佐治亚的石山上响起!让自由从田纳西的卢考特山响起!

让自由从密西西比每座山头和小丘响起。让自由从每一处山腰响起。

当我们让自由鸣响，让自由从每一座村庄响起，从每一个州和每一个城市响起，我们就能使这一天更快来临，那时上帝所有的孩子们，不论是黑人还是白人，犹太人还是非犹太人，新教徒还是天主教徒，都将手拉着手高唱一首古老的黑人圣歌的歌词："终于自由了!终于自由了!感谢万能的上帝，我们终于自由了!"

无梦楼随笔

张中晓

(1930—1966)，中国当代学者。本文选自张中晓《无梦楼随笔》，上海远东出版社，1996。

一

全部哲学史上的伟大思想家，几乎都提出了一个中心课题(道德原则)，即：哲学的任务是在于使人有力量(理性)改变外来压迫和内在冲动。这在康德为自我，在黑格尔为主观自由，在斯宾诺莎为理性力量，在狄德罗为约束原点的统治，在费尔巴哈为爱和节制——理性力量的不同形式，提高人的灵魂，超越现实而走向更高尚的境界。他们的价值，就在这里。

二

哲学的具体原则，应当是对于自然力量或精神力量有意义的认识。它使人们有力量锻炼自己的心灵和发展自己的精神，因之，真正的人、名副其实的人是作为精神实体来完成的。

案：如果物质生活提高，而心灵空虚，精神萎缩，那么，精神就不足养活肉体，必然流为放纵和狂荡。二一

物竞天演，优胜劣败，并没有错，不过只是社会学的一个极端而已。正如道德互助的原则，是另一极端那样。反对者企图全盘否定，终于不能自圆其说。赫胥黎此说，可说明科学对于人类，如果没有道德的照耀，可以流于多么残酷。

二二

流氓哲学与政治哲学之间，相隔不是万重山而是一张纸。存乎其人、存乎其心而已。如果没有道义的标准，两者实际上是无区别的。明乎此，可见搞政治与耍流氓为同义语了。但政治的道德性存在于康德所说的纯粹理性领域，而在实践政治中常有流氓的跋扈，这就是为什么人世间常多悲哀、丑恶现象和永远的痛苦……

二三

社会生活(政治)是一个复杂的现象。不是一个人的经验所能说明或解决

的。它的行动取决于各种因素各种力量的中和。在某个人所感到痛切的时弊、在某个人感到某种不合理性，但在整个政治生活中，却并不如此，却是合理的，势所必至的。东方世间的王道(政治道德)之所以虚伪，就是在人的经验(特别是感情)中投下道德者的假象，形成温柔性，而把实际政治中的残酷性掩盖了。它形成了人们对统治者的幻想。

二四

真正的政治道德是以实际政治中的合理性为基础的(无此基础，则温柔性就是单纯的主观感情)。这就是诚实与负责。

二五

诚实与负责——现代政治道德；仁慈——中土政治道德(恩赐与奴役)。

中土王霸——统治者的品格如何?仁慈还是残酷，好心还是邪恶?

仁慈是上对下的恩赐，容忍是人对人的关系。仁慈是对统治者的幻想，容忍是对人的尊重。一出于奴隶的道德，一出于自由心情。

三八

在哲学家的心灵中保持人类理智的清醒，在艺术家的心灵中保存人类感情(爱)的温暖和意象的欢乐。

五八

小人畏刑，君子畏天。恐惧和畏罪，是中国道德实践的基础。

五九

谨慎，由于恐惧。斯宾诺莎说：“那受恐惧的支配，去做善辟恶的人……”恐惧的另一端是盲动，一种拼命主义，但是同样缺乏内在独立性。中国人的行善，同样由于恐惧，恐惧外在生存(肉体)的消灭和世俗目的的丧失，而不是由于荣誉、负责、诚实和良心。中国人的善心与善行，实际上是一种粗陋的唯物论和荒谬的神秘主义的结合。

六五

中国人不接受一种彻底的思想方式，不习惯一种彻底的生活方式，而安于空浮、马虎、四平八稳、得过且过、自我欺骗、折中妥协的方式下过活。这种生活方式的理想化和理论(思想)形式，就是中庸。

中庸并不是和谐。不是智慧的和谐，而是平庸的折中，和一种自然性的并列。这种和谐的基础，是自然性，而不是精神自由。

七三

中国人的所谓心术，是一整套没有心肝的统治手段，残酷地进行欺诈和暴力行为。所谓“奸邪”与“忠正”，不过是美化自己和丑化别人的语言罢了。心术越高，而他心中的人性越少。如果他让心术与人性共存，那么，他是一个伟大的悲剧性格。他可能而且只能在他的关键性的时刻，毁灭自己。吴起杀妻求将，易牙杀子做菜，都是心术战胜(消灭)了人性的例子。过河拆桥，等等，也是心术到家的例子。人心之险远超出山川，而心术，行险之道耳，然中土古哲名之为大道。七六

为有钱有势的人服务、辩护、粉饰，还是为真理斗争，这两者的选择是本于良心、正义感、人生态度。“闻名而奔走者，好利者也；直己而行道者，好义者也。”

七九

保存自我的存在(生存)不是使我们的心灵完全孤立，不是做一个与世无涉的隐士，而是在利己和利人的大海中游泅。假如有两个本性完全相同的个人联合在一起，则他们将构成一个个体，比较各人单独孤立，必是加倍的强而有力。所以人与人团结，最为必要。当然，这团结是建立在自我保持的基础上的，凡是从事这类团结的人，他们都公正、忠诚而高尚。

八十

对待异端，宗教裁判所的方法是消灭它，而现代的方法是证明其系异端。宗教裁判所对待异教徒的手段是火刑，而现代只是使他沉默，或者

直到他讲出违反他本心的话。

八九

从裸臂想到性交，鲁迅奇怪中国人的想像力为何对此特别发展。但，中国人的记忆于此道亦最为健全的，别的东西易于忘记，惟有男男女女之事，一说就记得，而且非常颖悟，大有举一反千之乐。

九十

在绝望、失望中，就随便抓住一个别的什么当做希望。这里，最容易产生盲目、意气和冲动。

九一

人生经验是人付出痛苦、代价得到的东西，未经忧患的人们是不愿听和不理解的。他们存在着限制。这里，只有敏感和迟钝的区别，而没有抄近路的妙法。经验是自己获取的。

九五

在清醒的人看来，梦总是可笑的。但也有人说，对现实保持清醒，本身就是苦难。但是，人生的清醒却是一种理智、智慧和哲理的眼光，一个人要有这种眼光，他必须超越现实的纷乱和生活的情欲，在永恒、冷静的心境中观照万物的悲欢喜乐。但必须区别清醒与虚无主义。

九九

过去认为只有睚眦必报和锲而不舍才是为人负责的表现，现在却感到，宽恕和忘记也有一定意义，只要不被作为邪恶的利用和牺牲。耶稣并不是完全错。1961年9月10日，病发后六日晨记于无梦楼，时西风凛冽，秋雨连宵，寒衣卖尽，早餐阙如之时也。

一〇五

从小处，从近处，从自己能力所及处，从别人不注意处开始工作。

一〇六

忍为成事之要，忍小忿，忍冤屈，忍辱……

忍者以成事，屈者以求伸。徒忍徒屈，是为怯懦无能之辈矣。娄师德唾面自干，耶稣之换颊受打，徒忍徒屈，是宗教家与无能辈之忍耳，是为消极的情感，无刚之柔也。无条件之投降，不足语大事。

一〇九

难道热爱人类就必须憎恨自己么?信仰理想就必须在绝望中生活么?斯宾诺莎把一切恨说成恶和被动的情感，此宗教情感也。正当的恨也是人性的表现。唾面自干的人生哲学，不是绝对的东西。圣人虽然不怒，但恨却更合乎人性。

一一二

一切美好的东西必须体现在个人身上。一个美好的社会不是对于国家的尊重，而是来自个人的自由发展。在历史上曾存在过无数显赫的帝国，但它却藏着无数的罪恶，它的人民为了皇帝的文治武功而牺牲生命，受尽苦难，这是对过去的历史所必须注意的一个方面。

一二〇

人格摧残消灭了骄傲，也消灭了自尊心。在实际上，把自尊心当成骄傲，又把骄傲当成了自尊心。

雍正杀诸兄弟时，诸王大臣窥帝意旨，交章论列罪状请杀。雍正佯为迟回不决，惟反复丑诋其罪状，分布中外，并加以种种不见血迹的磨折，令其自毙。活似猫观鼠与哭鼠也。

一二一

越是经历过苦难，越应当珍惜自己宝贵的生命。苦难越多，生命也越宝贵，越有价值。少年人热情于抛头颅，正是未经过苦难耳。越宝贵存己者，即所谓越活越起劲。讲究策略，批判冒险主义、机会主义，但批判时却不能抹杀热情的可贵、牺牲精神和理想主义的力量。

一二三

人们听从你，相信你，为你牺牲和拼命，并不是仅仅由于你的正确，而是决定于许多许多因素。但是使人行动起来的主导原因，往往是一种盲从，而不是出于确信。他们立刻会后悔的，这就是动摇、变节和叛变，因此，廉价的信徒同时也是廉价的叛徒。

一二五

造谣者对谣言的破灭所羞愧的是他的诡计失败，他决不会羞愧他的失信和说谎，而是更加厚颜无耻地去造新的谣言。正如骗子在一个欺诈失败之后，去进行更大的谎骗那样，他们丧失天良(人性)就在此，和道德概念无缘也在此。骗子得逞之后，很难有洗手的，而是继续更大的谎骗。

一二六

流言止于智者。智者，不使流言继续耳；愚者(没有一般理解力者)是流言的义务传播员，可畅行无阻力。有大人口中所出之流言，有小人口头所出之流言。两者均须小心对待。轻播大人口中之流言，则我为其利用矣；轻信小人口中之流言，则我成其尾巴也。

一二九

怯懦之人，无力行恶，但也无能行善(为正义而斗争)，他们的善男信女式的忏悔和婆婆妈妈的善良不是真正的道德。他们之不能行恶，并不是由于善(理性的原则)，而是由于无力。一旦他们认为自己有力(虚假的)的时候，可粗暴蛮横哩。

一三〇

一个忿怒但又无理的人，只感到可恶但不知为什么恶、恶在哪里的人，

还有什么横祸不会产生呢?他两眼充血，满脸凶光，毫无反顾地向他认为可恶的东西扑过去，不管对方是不是无辜者。他像野兽，完全失去理智。

一六三

不要怪别人不义，只怪自己不行；不要在众叛亲离时徒然兴叹，而要重新开拓你的事业。自己最可畏者，畏己之软弱无能耳。

一七八

游戏，娱乐，宗教……精神需要，是对人好像可以没有的东西，但是绝对不能没有的东西。必须明确，它是一种需要，一种客观的存在的需要，一种栽根于内心的需要，一种天性，人性的一个方面。一八一

观人生法，不惟暂，惟常；不惟显，惟微；不惟矜，惟忽。

观人之法，在于观人怎样消磨他的空闲时间，他自由支配的日子。

一八四

公者，众人之利益所在也；正者，真理之基础所在也。无我为人者公，然无我非同流合污，迎合落后。因之必以正。

一九一

凡病皆可医，惟俗不可医；凡事皆可耐，惟俗不可耐。

一九二

凡人必先量己之长，知己之短。于所长则不可自恃而任性，于所短则不可自欺以欺人。然后平气以察人情，准情而考成事。

一九八

人经患难，死人复活，见世人变异，当悲人心之不测也，而易对人之虚无感情，对人类作道德上的绝望，而信乎荀子人性恶之说。

一九九

《易·大过》云，君子独立不惧，遁世无闷。天下非之而不惧，举世不见知而不悔，人皆尚同而违众，信深守固；莫我知隐遁于世，不怨不尤，则不惧而无闷矣。人之常情，孤独无援必惧，默默无闻必闷，君子卓行绝识，处大过时，利害迭变，是非交攻，独立不惧，坚贞不移，其守过人，其量过人，不惟一毫不动，而更是磨炼生平学力识力之好机会。

巨人何以成为巨人——读赫尔岑《往事与随想》第一册

摩 罗

(1961—)，中国当代学者。本文选自《天涯》，1997(5)。

在俄罗斯历史上，赫尔岑属于影响了一个时代的巨人。他的思想和血性直接来源于十二月党人。沙皇当局绞死十二月党人5位领袖时，赫尔岑只是一个十几岁的少年，可他像当时最有良知的知识分子一样，感到了最深切的耻辱、仇恨和痛苦。执行死刑后，当局在莫斯科克里姆林宫举行了一次盛大的祈祷式，以示庆祝。30年后，赫尔岑写道：“我参加了祷告式，我当时只有14岁，隐没在人丛中，就在那里，在那个被血淋淋的仪式玷污了的圣坛前面，我发誓要替那些被处死刑的人报仇，要跟这个皇位、跟这个圣坛、跟这些大炮战斗到底。”少年赫尔岑的整个精神生活几乎完全被这个重大事件所占领，内心时刻不停地激荡着为光明和正义而奋斗的伟大冲动。一个少年难以长期独自品味这样大的冲动和梦想，他必须把它说出去，必须以某种方式与这个世界发生联系并得到反应和验证。他郑重地向他的老师倾诉了他的感情和决心。这位老师平时总是训斥赫尔岑说：“您不会有出息的。”可当他了解到赫尔岑的精神世界后，禁不住说：“我的确以为您不会有出息，不过您那高尚的感情会挽救您。但愿这些感情在您身上成熟并且巩固下来。”这位不苟言笑的老师还以激动的拥抱，将他的革命热情和自由主义信念传导给这位14岁的贵族少年。

这段故事，是赫尔岑《往事与随想》中最吸引我的一节，但每次读后，我都禁不住有点后怕。倘使这位老师是个怯弱而又世故的人，他对赫尔岑的倾诉不予理睬；倘使他是一个愚昧而又迂腐的人，按着官方立场来

解说那场起义和镇压，用官方意识对赫尔岑的高贵激情给予挫伤和清洗，那么，还会有后来的赫尔岑吗?倘若雷列耶夫、别林斯基、车尔尼雪夫斯基、米海依洛夫斯基、涅恰耶夫、托尔斯泰、巴枯宁、克鲁泡特金、陀思妥耶夫斯基、普列汉诺夫等人在其成长道路上不曾得到这样的鼓励和支持，他们作为革命家和文化英雄的形象还能站立得起来吗?而没有这些人的挺立和闪耀，俄罗斯的19世纪究竟还有多少光彩可言呢?赫尔岑的这个故事，让人不能不对领袖与人民的关系有所领悟。领袖不只是代表人民，而且的的确确是由人民培养出来的。有什么样的人民就会有什么样的领袖，从而也就有什么样的民族和社会。在这个意义上，被赫尔岑称为“老布肖”的那位目睹过法国大革命的老师不仅造就了赫尔岑，还造就了俄罗斯。19世纪的俄罗斯之所以那样闪耀着奇光异彩，令人景仰，其决定因素究竟是什么?我们平时总是将注意力集中在上文所列的那些显赫人物身上，但是在读《往事与随想》的时候，我的目光不知不觉中就投向了那些普通人，那些从来不被看做英雄，既无人为之建造铜像、也无人为之开设纪念馆的普通人身上。

亚历山大一世时期，艺术院长以阿拉克切夫伯爵离皇上最近为由，提名他做名誉院士。艺术院秘书反驳说：“要是这个理由站得住的话，我就推荐马车夫伊里亚·巴依科夫为院士，他不单离皇上最近，还总是坐在皇上前面。”拉勃津秘书虽因此遭到流放，却捍卫了艺术的尊严和自己的良心。亚历山大一世的弟弟尼古拉(后继位为皇帝，正是他绞杀了十二月党人5位领袖)有一次想来点粗鲁行为显显威风，要抓一位禁卫军军官的衣领，军官沙莫依洛夫伯爵威严地说：“殿下，我的佩刀在手里呢!”一语将尼古拉击退。莫斯科要塞司令斯塔阿尔将军受命主审赫尔岑等人一案，他在审读案卷后这样向皇上直陈己见：这些青年人是清白无罪的，侦讯委员会所做的事情是极不光彩的，我不能为此违背自己的良心，玷污自己的满头白发。他愤然退出侦讯委员会，事后还一直为这群青年人的厄运耿耿于怀，上书尼古拉要求释放他们。试想，如果换成另一个民族的将军或坦克手，情形将会怎样呢?而如果失去了赫尔岑，正如我们所知道的，俄罗斯革命史和俄罗斯思想史都将是断裂而又残缺的。看一下沙皇枢密院总检查官祖布科夫的书房也许是十分有意思的。赫尔岑写道：“他的书房里挂满了所有革命名人的肖像，从汉普登和伯伊到菲艾斯基和阿尔芒·卡列尔。在这个革命圣像壁下方有一个完备的禁书库。一具骷髅、几只鸟标本、几只制作过的两栖动物和若干保存在酒精里的动物内脏——它们给这间气氛非常热烈的书房加上一种思考和研究的色彩。”这位大臣的书房所表现出的现代气息和人文气息，与《祝福》里鲁四老爷的书房实在大异其趣。

在《萨哈林旅行记》中，契诃夫这样描绘这个流放之岛和监狱之岛的岛区长官科诺诺维奇将军：“谈吐高雅，文笔优美，给人的印象是一位诚挚的、充满人道精神的人。”一位少校典狱长冒着生命危险，从傍晚到凌晨两点一直巡游海上寻救一位被波浪卷入大海的苦役犯的故事，契诃夫记述得更加详备。上述这些人，无论是艺术院秘书还是禁卫军军官，无论是要塞司令、岛区长官、典狱长，还是总检查官，他们无不表现出强烈的尊严意识和人道主义倾向。他们即使身居要职也改变不了沙皇政权的

专制体制和非人性质。但他们以自己良好的人文素质和历史良知，在国家机器与历史要求、民族利益、革命思想之间构成了一种弹性，正是这弹性使得新思想新力量不但未遭毁灭，反而勃然发展。这些官员作为人民的一部分，实际上可以看做是反对他们的那些思想家、革命家的精神资源和社会基础。即使是亚历山大一世这样的沙皇，面对着日趋强盛的革命团体和思潮，也一直在观望和思索，而不让他的僚属举起屠刀，他表现出强烈的历史良知。在处死普加乔夫之后，俄国实际上废除死刑达50年之久，这为培养人道主义精神和生命意识开辟了一片政治空间。可以说，俄罗斯思想家革命家只是把深蕴在人民心中的心理倾向明白地表述出来并担当起来。他们在政治上是沙皇和将军和大臣的敌人，但在人文素质和人道倾向上，敌对的双方却颇为相近。

十二月党人起义被镇压以后，俄罗斯社会一度出现了严重的政治黑暗和道德堕落。可是这个民族对于正义事业的崇仰和对于英雄人物的热爱还是以某种方式表达了出来。赫尔岑带着深深的敬意写道："那些给判处苦役的流放人的妻子被剥夺了一切公民权利，抛弃了财富和社会地位，动身到西伯利亚东部去，一辈子忍受那里可怕的气候，和当地警察的更加可怕的压迫。姐妹们没有权利到她们的哥哥或者兄弟那里去，她们就退出宫廷，过着隐居生活，许多人离开了俄国。几乎所有妇女的心里都保留着对那些受害者的热爱……"特鲁别茨卡雅公爵夫人第一个动身去西伯利亚，追随着她的英雄丈夫并死在那里。法国姑娘唐狄在巴黎得悉昔日情人伊瓦谢夫被判流放西伯利亚，立即来俄国要求去西伯利亚与情人结婚。尼古拉一世虽甚感恼怒，终于还是同意了她的请求。这对年轻的情侣后来双双死在苦难深重的西伯利亚。赫尔岑的记述使我想起后来车尔尼雪夫斯基的两件事。在给车尔尼雪夫斯基执行象征性死刑的刑场边上，一位少女把一束鲜花递给了这位囚徒。在随后奔赴西伯利亚的途中，一位马车夫用这样的话跟车尔尼雪夫斯基告别："谁拥护人民，他就被流放到西伯利亚去，这一点我们早就知道。"俄国革命家能在流血牺牲的同时享受到如此伟大的幸福，真叫人妒羡不已。这些精神巨人最需要的并不是世俗的功德圆满，而恰是这种被理解，这种在精神上与世界的联系和沟通。他们因为有了这样的人民而伟大，也因为有着这样的人民而幸福。

而在另一个民族，情形则远不是这样。像邹容、陈天华、秋瑾、徐锡麟这样的人，既没有赫尔岑那样丰厚的精神资源，更没有特鲁别茨卡雅公爵和车尔尼雪夫斯基式的安慰和幸福。他们永远遇不到老布肖那样的老师、要塞司令那样的办案者、少校典狱长那样的官员、特鲁别茨卡雅夫人那样的家属、马车夫那样的老百姓等。秋瑾的叔父就是她的告密者，她死后不但没有得到鲜花，而且被老百姓吃了她的鲜血；徐锡麟更是给办案者分吃了心肝。1978年，当李九莲那颗决不放弃思考的头颅倒在血泊中时，她的同时代人都在准备着高考，甚至没有一个人听见枪声。在她漫长的囚徒生涯中，家里没有一个人来看过她一次，没有一个人送过一次饭、一次衣。而她的厄运最初的起因，竟是她的男朋友的出卖。在中国绵延不绝的政治运动中，互相揭发、互相诬陷、卖友求荣、卖亲求荣的现象是如此普遍，一个人只要受到权力的敌视或迫害，几乎马上就

要从社会结构和伦理关系中开除出去，谁也不敢拜访你，谁也不敢跟你打招呼、跟你握手、跟你聊天，谁也不敢给你写信，谁也不敢喊你为老师为同志为父亲为叔叔。虽然还有人谈到你，但那是按着官方口径进行诬陷和诽谤，也许还有人来敲门，但那是为了宣布跟你划清界限。难怪鲁迅吞吞吐吐地说，他没敢说出全部的真话，因为他还要在这社会中居住。他不敢真的被这社会和伦常所开除。鲁迅绝非多虑。一位因在庐山讲了几句大白话而丢官的政治人物，很快就被自己的妻子从家里开除了出去。在中国想做一条好汉，确实比别国更难。鲁迅曾感叹中国的监狱比别国的难坐，实际上何止如此，对于一位优秀人物来说，中国生活的千万个环节中，每个环节都杀机四伏。中国社会对于优秀人物怀着本能的仇恨和恐惧。顾准的遭遇很能说明问题。顾准受到迫害后，他的妻子绝望地自杀了。子女宣布与他断绝亲缘关系，还逼着顾准签字同意。他的老母亲住在妹妹家里，可因为妹婿是官场中人，为了照顾官员的前途，这对同住一城近在咫尺的母子终生不得相见。顾准拖着病体，蜷曲在孤室寒窗之中，形单影只地写着那些先知般的文字。他一再要求与子女恢复关系，均遭拒绝。他只能从别人那里收集子女的照片，以此寄托他的慈父之情。他临终的时候，又一次吁请子女“宽恕”他(倒好像他真有什么罪过似的)并来看看他，自然是又一次遭到拒绝。无休的政治迫害，无穷的精神凌辱，无限的感情折磨，这就是一个文化英雄的境遇和结局。如果他的母亲来给予抚慰，妻子来给予照顾，兄弟姐妹们来给予帮助；如果他的子女来为他骄傲，他的朋友来与他切磋，我相信这个顾准一定可以写出更加坚定、彻底的文字，也许当我们回顾“文革”时，就可以因为有了一位精神巨人和文化英雄而感到骄傲和安慰。然而，顾准终于没有得到这样的幸运，这个民族终于没有得到这样的幸运，因为这个民族像他的子女一样，一直在遗弃着他、拒绝着他。直到他逝世20年之后，《顾准文集》才在中国一个最偏僻的角落里勉勉强强问世。

我们平时谈论那些优秀人物时，常说他们“孤胆”、“孤勇”、“仅仅凭着个人就敢于与整个世界对抗”，其实这都是片面而又夸张的说法。优秀人物自己也爱作如是说，那更是饱含愤激之情了。有恃才能无恐，谁能够在精神上无所凭依就自然地强大起来呢?越是精神强大的人，越是需要拥有最丰厚的精神资源。一个巨人不但需要通过研读典籍占有历代前贤的精神财富，不但需要通过研究人性和社会来把握人性的需要和历史的走向，他还同时需要周围那些有血有肉的人的理解、支持、温暖、尊敬、鼓励，他需要从这样的心灵交流中得到勇气和力量。如果没有这些条件，再伟大的人也会枯竭夭亡而无从成其伟大。在这样的意义上，任何一个伟大的人都是凭着他的族群并代表他的族群成为伟人的。所以，那些产生了巨人的民族必是像巨人一样可敬可仰的民族。

1827年的某个黄昏，15岁的少年赫尔岑和他的朋友奥加略夫郊游时来到了莫斯科旁的麻雀山上。太阳正在徐徐西沉，圆屋顶闪闪发光，美丽的莫斯科铺展在山下一望无际的地面上，清新的微风迎面吹来，诗意盎然。这对少年想到了全人类的命运和幸福，想到了俄罗斯的现状与未来。他们意识到了自己的灵魂的纯洁与高尚，意识到了自己是命中注定应该担当大任的优秀人物。他们站在夕阳微风之中，互相依靠，突然间

热烈地拥抱起来，他们对着伟大的莫斯科发誓，一定要为自己的使命奋斗到底，直至献出生命。在后来的岁月中，俄罗斯人民果然将赫尔岑造就成了一代巨人。这位巨人的力量，正如我们所已经知道的，不仅来自十二月党人的鲜血和老布肖的祝福，也来自要塞司令斯塔阿尔将军的理性与公正，还来自追随丈夫流放到西伯利亚去的妇女们和对革命家表示尊敬的马车夫们，甚至还来自亚历山大一世对起义前的十二月党人的理解、宽容与尊重。一句话，他的力量来自全体人民的人文理想和整个民族的历史良知。中国的优秀人物却不曾得到赫尔岑式的条件和幸运，无论是谭嗣同、陈天华、秋瑾、徐锡麟，还是李九莲、遇罗克、王申酉、顾准，他们无不在缺乏精神滋养和力量源泉的绝境中无望地死去。中国要想诞生真正的精神巨人，遥矣远矣。

人道主义良心

弗洛姆

(1900—1980)，美国哲学家、心理学家。本文选自弗洛姆《为自己的人》，北京，生活·读书·新知三联书店，1988。

人道主义良心并不是我们期望其高兴、惧怕其不高兴的权威之声的内在化；它是我们自己的声音，它存在于每个人的心中，它不受外界制裁和奖赏的影响。这种声音的本质是什么?我们为什么会听到它?又为什么会对此不加理睬?

人道主义良心是我们对整个人格是否完全发挥其功能的反应；它不是对这种或那种能力之作用的反应，而是对构成我们人类和个体之存在的整体能力的反应。良心判定我们作为人而应尽的职责；它(正像该词根con-scientia所示)是对自己的认识，是对我们各自在生活艺术中成功或失败的认识。良心虽是一种认识，但其范围却并不仅仅涉及抽象思维领域中的认识。它具有一种感情的性质，因为它是对我们整个人格的反应，而不仅仅是对我们精神的反应。事实上，我们并不需要意识到良心在说什么，以便使它对我们产生影响。

那些有助于我们整个人格充分发挥和展现其作用的行为、思想及情感，都产生一种内心赞成、“正直”的情感，这就是人道主义“善良”之心的特征。另一方面，有害于我们整个人格的行为、思想及感情，产生一种忧虑和不安，这就是人道主义“罪恶”之心的特征。因此，良心是我们自己对自己的反应。它是真正的我们自己的声音，这声音召唤我们返回自身，返回创造性的生活，返回充分和谐的发展——即成为彻底发展潜能的人。良心是我们自身完善性的卫士；它“有能力保护人自身应有的全部自豪，同时使人具有对自己做出肯定回答的能力”［注释：尼采：《道德谱系》第2章。］。如果爱被定义为肯定人的潜能、对被爱者之独特性

的关心和尊重，那么，人道主义良心则能合理地称为自爱、自我关心的声音。

人道主义良心不仅代表着我们所表达的真正的自我，而且也包含着生活中我们之道德体验的本质。人道主义良心中，保存着对人生之目的的认识，保存着实现这种生活目的的原则。我们认识到，我们自己所发现的这些原则与从别人那里学来的原则是一样的，它们都是正确的。

人道主义良心表现了人的自身利益和人的完整性，而权威主义良心则与人的顺从、自我牺牲、责任或他的“社会适应性”相联系。人道主义良心具有生产性，因而它是幸福的，因为幸福是生产性生活的必然产物。把成为他人之工具当做自己的原则(无论它显得多么高贵)，都会使人变得忘我、不幸、顺从、失去勇气，这是对人的良心之要求的违反。不管是在思想上还是在行动上、甚或在饮食或性行为上，对人格完整性和正确功能的任何违反，都是违背人之良心的行动。

但是，我们对良心的分析与这个事实并不矛盾，即许多人的良心之声是这样的微弱，以致无法让人听见并按此而行动。事实上，这确实是人类道德不稳定的原因。如果良心常常能发出很响亮、很明确的呼声，那么，就不会有多少人背离他们的道德目标而误入歧途了。从良心本身的真正性质中，我们可推断出这么一个答案：由于良心的作用是维护人的真正的自身利益，因此，只要一个人尚未完全失去自我，尚未变得自我冷漠和自我摧残，良心便还在发挥作用。良心和人的创造性是相互作用的。人的生活越具有创造性，良心的作用就愈大；而良心的作用又反过来增加了人的生产性。人的生活越缺乏创造性，良心的作用就愈微弱。人的矛盾——与悲剧——是，当人最需要良心的时候，良心却最微弱。

造成良心近乎无用这一问题的另一种原因是，我们拒绝听从良心之声，更为重要的是，我们忽略了对怎样听从良心之声的认识。人们常常有这么一种幻觉，即他们的良心将会发出很响的声音，而且它的启示也将清楚明确；这些人等待着听从这样一种良心之声，然而他们什么也没听见。当良心之声很微弱时，它的启示并不明确，一个人必须学会怎样听见和理解良心的呼唤，以便按良心而行动。

然而，要学会理解良心的呼唤是极其困难的，这主要有两个原因。为了听见良心之声，我们必须能听从我们自己，但在我们的文化中，大多数人都很难做到这一点。我们会听见良心的每一次呼唤，听到每个人的良心之声，惟独听不到自己的声音。在每一场合，我们常常受到各种意见和观念的干扰、冲击：电影、报纸、广播、无稽之谈。假如我们故意阻止我们听从自己的良心之声，那么我们就不可能有所长进。

听从自己是很困难的，因为这门艺术要求具有另一种现代人很少具有的能力，即自身独处的能力。事实上，我们已产生了一种对孤独的憎恶；我们宁可要最浅薄、甚至最令人讨厌的伙伴，最无意义的活动，也不愿自身独处；我们似乎害怕看到面对自己的情景。这是因为我们会感到自

己是坏伙伴吗?我认为，对自身独处的惧怕，是害怕一旦见到自己是一个既熟悉又陌生的人时，会感到窘迫，有时甚至会引起惊骇。于是，我们害怕了，并且逃跑了。这样，我们丢失了听从自己的机会，我们继续忽略自己的良心。

听从自己那微弱、模糊的良心之声是困难的，这还因为良心向我们发出的呼声不是直接的，而是间接的，同时也因为我们常常没有意识到，我们所受的干扰来自我们的良心。我们也许只为许多与良心没有明显关系的原因感到焦虑(甚或得病)。忽略良心最常引起的间接反应是一种含糊不定的有罪感和忧虑感，或简言为疲惫感、怠倦感。有时，这种有罪感被认为是由于自己没做这事或那事所引起的。事实上，人们忽略真正的道德问题，并不是由这样一种有罪感所引起的。不过，如果有罪感虽在无意中产生，但由于它强烈以致使人无法保持平静的话，那么，它就会引起更深、更强烈的焦虑，甚至引起生理或精神上的疾病。

这种焦虑的一种形式是惧怕死亡，它不是那种对世人必有一死的正常担心，而是一种对人随时会丧命的恐惧。这种对死亡的非理性恐惧来源于生活中的失意，它表现了由于人浪费生命、错失了创造性地运用自己能力的机会所产生的罪恶之心。死亡是一种强烈的痛苦，但没有很好地生活便要死去则令人无法忍受。与对死亡的无理惧怕相关联的是惧怕衰老。在我们的文化中，更多的人为这一惧怕所萦绕。这里，对老年人我们有一种合理的、正常的理解，但我们的理解与对“太老”而要死亡的恐惧有着性质和程度上的根本区别。我们常能看到，尤其在我们所分析的案例中可发现这样一些人，当他们还很年轻时，便为对年老的惧怕所缠绕；他们确信，体力的衰弱与他们整个人格、情感和智力的衰弱有关。这种观念决不亚于迷信，尽管有压倒性的事实作为反证。这也是由于我们的文化强调所谓年轻性，如迅速、适应、身体的活力，这些都是一个以成功为主要支点的竞争社会，而不是一个以发展人的性格为主要目的之世界所需要的性质。但是，许多例子说明，一个过着创造性生活的人在他衰老前是不会退化的。相反，在创造性生活的过程中，他所发展起来的精神与情感继续成长，尽管体力已有所衰退。然而，非创造性生活的人当他的体力——他从事活动的主要源泉——衰退时，他的整个人格的确退化了。老年人的人格衰退是一种象征，它说明过去未能过生产性的生活。惧怕衰老表现了非创造性生活这样一种感觉——常常是无意识的；它是我们的良心对我们自身残缺不全的一种反应。在有些文化中，更需要因而也更尊重老年，因为老年象征着智慧与经验。在这样的文化中，我们可看到一种如日本画家宏古沙下面所表达的美好态度：

从6岁起，我便迷恋于描绘物品的外形。到15岁那年，我已出版了大量的图案。但70岁前，我所做的一切都不值一提。73岁，对自然、动物、植物、飞禽、鱼类、昆虫的真正结构，才稍有领悟。迈入80，我才会有更大的进步。年届90，我将洞察事物的奥妙。高龄100，我便可达到奇异的境界。110，所绘的点点滴滴必栩栩如生。

这是我75岁所写，如今已是一个酷爱绘画的老者。［注释：J.拉法格：《与宏古沙对话》。］

惧怕得不到他人的赞赏，虽不如无理地惧怕死亡和衰老那么明显，但这也是无意识有罪感的一种重要表现。在这种有罪感中，我们同样能看到对正常情况的无理歪曲。现代人期望自己为每一个人所接受，因而他害怕在思想、情感、行为上与文化模式的常轨相背。这种无理地惧怕别人不赞赏的一个原因是无意识的有罪感。如果人未能过生产性的生活，他就会对自己不满意，他不得不借助别人的赞赏来取代对自己的不赞赏。只要我们把这个问题作为道德问题，作为虽属无意识有罪感，却是普遍流行的现象来加以认识，就会对这种需要他人赞赏的渴求充分理解了。

人似乎可以顺利地自我排除，并对良心之声的呼唤置之不理。但存在着这样一种情况，在这种情况下，置良心于不顾的意图很难实现，这就是睡眠。此刻，人摆脱了白天喧闹声的干扰，只接受他内心的体验，这些体验是由价值判断与顿悟，以及许多非理性努力所构成的。睡眠中，良心往往不能平静；但令人悲哀的是，我们在睡眠中能听到良心的呼唤，却不能有所行动；而当我们能行动时，却又忘了睡梦中我们所听到的良心的呼唤。

下面所叙述的梦境就是一个这样的例子。有一位著名的作家曾遇到一个机会，以出卖他作为作家的完整性来换取大笔的金钱和名望。在考虑是否要接受这笔买卖时，他做了一个梦：在一座山脚下，他遇见了两个他很瞧不起的投机分子，但这两个人获得了很大的成功。他们告诉他，绕小道驱车开往顶峰。他采纳了这两个人的意见，但当快要到山顶时，他的车翻了，他也因车祸而身亡。这一梦境的含义几乎无需多加解释，在梦境中他知道，接受这一机会是以毁灭为代价的。当然，这只是梦境所表达的象征性语言，实际上他不是肉体上的消亡，而是他作为一个完整的人、生产性的人被毁灭了。

编者旁白

心灵何以因博大而悲天悯人?

先细心体会中国古训“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”中的两个“及”字。

“及”者，粗看像连词，细看却是动词，内含由此“及”彼、将心比心、推演仿效、蔚然成风之意。

这就是说，此“及”字分量极重，它实是在昭示某一人格跨度：就内在修养而言，它是标志个体如何从自在的“恻隐之心”升华为自觉的道德追求；就外在行为而言，则它又在形象地展示仿佛天性使然的“良心”，如

何因走出狭隘的血缘亲情，由己“及”人，再由人“及”物，最终对整个人类乃至自然界的动、植物，皆视同地球生命共同体的一员，而转为博大。忧天下之忧而忧，乐天下之乐而乐，屠格涅夫散文诗所咏叹的，不正是这一胸怀之博大么?

若将“良心”置于社会学范畴，则它又往往被称为“人道主义”。其实“人道主义”作为术语，又可析为“人道”与“主义”的组合：若谓“人道”在未被标举为“主义”前，它近乎孟子的“不忍之心”；当它被崇尚为“主义”后，“良心”又有了新命名，叫“良知”。所谓“良知”，无非是说它已是一种被价值理性所认同、所坚执的“良心”，亦即强调它的后天性或习得性，亦可说是指人伦层面上的“精神成人”。

从“良心”到“良知”的价值生成，在弗洛姆那里，则被称为是“人的生产性”，这与本书所强调的“精神成人”，旨趣归一。故弗洛姆又说“良知”是“人道主义良心”，亦即“主义”化了的“良心”。

如此辨析“良心”与“良知”的微妙差异，很重要吗?

这有点像识别“单纯”与“真纯”的异同：孩子因天真而可爱，天真植根于幼稚，他(她)也将因幼稚而读不出天真的可贵，故曰“单纯”，即其天性“纯”朴得很“单”薄，当不免因岁月所蚀而失之暧昧；只有饱经沧桑的仁者才能真正掂出且守住天良的珍贵，这就不再“单纯”，而已臻“真纯”。“真纯”者，就其价值自居的坚贞性而言，近乎庄子眼中的“真人”，烈火烧不着他，洪水淹不着他；撼山易，撼其心志难。

(夏中义)

第五章 青春·性爱·身体

青春期

阿德勒

(1870—1937)，奥地利心理分析学家。本文选自A.阿德勒《自卑与超越》，黄国光译，北京，作家出版社，1986。

讨论青春期的书籍可谓汗牛充栋，它们在处理这个题材时，几乎都把它当做是可以使个人的性格整个发生改变的危险时期。在青春期中固然有

许多危险，但是它并不能真正地改变人格。它把正在成长中的孩子带入新的情境，接受新的考验。这些孩子会觉得他已经接近生活的前线了，在他生活样式中一直未被观察到的错误会开始显现出来。当它们出现时，饱经世故的人总可以洞察到它们。它们现在已经变得很明显，不容再加以忽视了。

几乎对每个孩子而言，青春期中最重要的一件事情就是：他必须证明他已经不再是个孩子了。我们也许可以设法让他相信，这是件理所当然的事情。假如我们做到了这一点，这个情境中的紧张气氛便能消除掉许多，假使他觉得他一定要证明它，当然他会过分强调他的立场。青春期有许多种行为都是出自想表现独立性、和成人平等、男子气概或女人作风等的欲望。这些表现的方向决定于儿童对“成长”的意义持何种看法。假使“成长”的意思是指不受控制，孩子就会开始反抗各种拘束。有些孩子在这段时间开始学抽烟，用脏话骂人，或深夜不归。有些会出人意料地反抗他们的父母，他们的双亲对一向听话的孩子为什么突然变得如此桀骜不驯，也深感大惑不解。听话的孩子也许一直对父母抱有反感，但是只有现在，他有了较多的自由和力量时，他才敢将他的敌意宣布出来。有一个经常被挨打受骂的孩子，在表面上显得安静而顺从，可是私下却在等待着报复的机会。当他觉得自己羽翼丰满后，便借机向父亲寻衅，殴打了父亲，再离家出走。

大部分孩子到了青春期都会享有较多的自由和独立。父母亲不再觉得他们有监护他的权利。假使父母亲想再继续监督他，他必定会更努力设法脱开他们的控制。双亲愈是想证明他还是个小孩子，他愈是反其道而行。从这些争斗中，会发出一种反抗的态度，结果便构成“青年反抗主义”的典型图案。

我们无法给青春期的阶段订下严格的界限。它通常是由14岁左右到20岁，但是有些孩子在十一二岁时，便已经进入青春期了。身体的各部分器官在这段时间都加速发展，有时候，它们的功能之间便很不容易顺利协调。孩子们身高增长，手足加大，却可能不太灵活。他们需要再训练这类器官的协调，但在这过程中，如果受到别人的讥笑或批评，他们会相信自己真的是笨手笨脚的。孩子的动作如果被人讥笑，他就会变得愈发笨拙。内分泌腺对儿童的发展也有影响，它们会促进其功能。然而这并不是由有到无的全然改变，内分泌腺在出生之前便已经开始起作用，但是现在它们的分泌增多，第二性征也更为明显。男孩会开始长胡子，声音也变得粗哑。女孩的体形逐渐丰满，变得更女性化了。这些都是常常使青年人感到惶惑的事情。

有时候，对成年期生活准备不足的孩子，在职业、社交、爱情和婚姻等各种问题一起逼近时，会觉得恐慌异常。对于职业，他找不到能够吸引他的工作，而认为自己终将一事无成。对于爱情和婚姻，他对异性总是忸怩不安，遇见他们时，也会慌乱不知所措。假使异性和他说话，他会面红耳赤，无言以对。他会一天比一天地感到绝望，最后，他对生活的所有问题都觉得厌烦，也没有人能再了解他。他不注意别人，不跟他们

说话，也不听他们的话。他不工作，也不读书，只终日幻想和进行一些粗鄙的性活动。这是称为“早发性痴呆”(dementia praecox)的精神错乱。但是，这种病症其实只是一种错误而已。如果能够鼓励这种儿童，证明他走的途径不对，并指点出正确之途，他便能霍然而愈。但是，这个工作并不简单，因为他的整个生活以及过去生活中所学到之事都必须被纠正过来。过去、现在和未来的意义都必须以科学的眼光重加检讨，不能只凭私人的想法妄加臆测。

青春期的所有危险，都是对生活的三个问题缺乏适当的训练和准备所造成的。如果孩子们对未来心怀畏惧，他们自然会以最不费力气的方法来应付它。然而，这种简单的方法却是没有用的方法。孩子们愈受到命令、告诫、批评，他们愈觉得彷徨不知所从。我们愈推他向前，他会愈往后退缩。除非我们能够鼓励他，否则想帮助他的努力都会徒劳无功，甚至更伤害到他。由于他是如此的悲观和胆小，我们无法期望他会自发自动地踔厉奋发。

有些孩子在这期间会希望自己留在儿童时代，永远不要长大。他们甚至以儿语说话，和比他们小的孩子一起玩，装得像婴孩般的忸怩作态。但是，绝大多数的人都会竭尽所能仿效成人的一举一动。他们也许没有真正的勇气，但是却要扮出一副类似成人的怪相：他们模仿大人的姿态，满不在乎地花钱，调戏异性并做爱。在某些棘手的个案中，孩子们还没有看清该用什么途径来应付生活的问题，便迫不及待地胡作非为，于是就从此开始了犯罪生涯。这种情况尤其是在他少年时犯过罪，而又未被发现，因此自以为聪明得可以避尽天下耳目时，最容易发生。犯罪是从生活问题之前逃离掉的简捷方法之一，特别是在经济问题之前。因此，在14岁至20岁之间的少年犯罪，便有急遽增加的趋势。在此，我们面临的并不是一种新的情境，而是较大的压力把儿童时期便已经存在的暗流激发出来。

如果个人的活动程度较小，他逃避生活问题的简捷方式是神经病。在这些年龄之间，有许多孩子开始患上官能性疾患和神经失常。每一种神经病的病症，都是不必降低个人的优越感，便能拒绝解决生活问题的借口。神经病症出现在个人面临社会性的问题，而又不准备以符合社会要求的方式来解决它的时候。这种困难会造成高度的紧张。青春期身体的情况对这种紧张特别敏感，所有的器官都会被它激动，全部的神经系统也都会受其影响。器官的不舒适也可以作为犹疑和失败的脱身之词。在这类个案中，个人不管是私下还是在他人面前，都会因为他的病痛，而认为自己可以不必负担任何责任。这样便构成了神经病。每一个神经病患者都表现了最诚挚的意愿，他十分了解社会感觉和应付生活问题所需要的是什么，只有在他的病症里，他才能逃开这种普遍的要求。能够使他释下重负的，是神经病本身，他的整个态度似乎在说：“我也急着要解决我的问题，但是我的病却叫我无能为力。”这一点就是他和罪犯的不同之处。后者经常是毫无顾忌地表现出他的不良意愿，他对他的社会感觉也麻木不仁了。我们很难决定它们哪一个对人类利益的损害较大。神经病患的动机虽很善良，但是撇开他的动机不谈，他的行动却是讨人厌、

自私，而有意要妨害别人的。罪犯虽然不掩饰他的敌意，可是却要咬紧牙根压抑下他剩余的社会感觉。

有许多处于青春期的失败者在小时候都是被宠坏的孩子，由这一点不难看出：对习惯于事事都要别人服侍的儿童，成人的责任是一种特殊的重担。他们仍然希望受人宠顾，但是当他们年岁渐长，他们发现他们已经不再是众人注意的中心了。他们是在人造的温暖气氛中长大的，现在他们却发觉外界的空气冷酷刺骨。因此，他们责怪生活欺骗了他们，害他们失败。此时，我们便能发现他在开进步的倒车。这一类的孩子大多数会在读书和工作方面开始失败，以前看起来天资没有他们高的儿童，会赶过他们并表现出人意料的能力。这和他们以前的历史并不相冲突。也许一直非常受人重视的孩子，现在会开始害怕辜负别人对他的期望，只要他继续受到帮助和赞赏，他便能鼓足勇气前进，但是当环境需要他独立的奋斗时，他就勇气全失，向后退却。别人则被这种新的自由所激励。他们在自己面前清楚地看到达成其雄心之路。他们心中充满了新的构想和新的计划。他们的创造性生活开始弓上弦，剑出鞘，他们对人类活动各方面的兴趣也变得鲜明而热烈。这些都是能勇毅不坠的孩子，对他们而言，独立的意义并不是困难和冒失败的危险，而是获取成就和奉献别人的更广阔机会。

以前一直觉得受人轻视的儿童，现在可能因为和同伴的接触增加，而开始孕出他们也能被人欣赏的希望。他们有许多人非常醉心于争取别人的赞赏。男孩子假使只想寻求别人的夸奖，那是相当危险的；不过女孩子通常都比较缺少自信，她们把别人的欣赏当做是证明她们价值的惟一方法。这种女孩子很容易落入善于阿谀她们的男人的圈套。我常常发现：有些女孩子觉得自己在家中不受欣赏，便开始和男人发生性关系，这不仅是要证明她们已经长大了，而且还因为她们希望用这种方法来获得一种能够被欣赏和被注意的地位。

且让我举一例：有一个出身贫寒的15岁女孩子，她有一个哥哥，他从幼年时代起，便一直体弱多病。她的母亲不得不对他格外注意。当她出生时，母亲也没能好好照顾她。不仅如此，在她的幼年时代，她的父亲也卧病在床，他的病更占去了母亲原应照顾她的许多时间。

因此，这个女孩子从小就了解被人照顾的意义是什么。她很注意这件事，一直盼望着能够多受人照顾，但是她在家中却总是无法达成所愿。后来，母亲又生了一个妹妹，这时父亲虽然也痊愈了，母亲却又将全副心力转移到妹妹身上。结果，这个女孩子觉得自己是惟一没有享受到爱和温情的人。她继续拼命奋斗，在家中，她是好孩子，在学校，她是好学生。由于她的成功，父母决定让她继续她的学业，把她送到一所教师对她毫无所知的高中去。最初，她不了解这所新学校的教育方法，她的功课开始赶不上别人，老师因此批评了她几句，她就觉得万念俱灰了。她急着要得到别人的激赏。家里没人欣赏她，学校也是如此，她该怎么办才好?

她环顾四周，想找一个了解她的人。在几经尝试后，她离家出走，和一个男人一起生活了14天。她的家里对她的行为忧虑万分，到处寻她。结果发生了什么事，也是我们所能料及的。她很快就发现自己仍然不能为人所欣赏，而开始后悔自己做出的荒唐事。自杀是她的第二个念头。她送了一张便条回家：“不要为我担心。我已经服了毒药。我很快乐。”事实上，她根本没有服毒，她之所以这样做，原因也不难了解。她的父母事实上是对她很慈爱的，她觉得她还能博得他们的同情。结果她不自杀，只是等着母亲来找到她，把她带回家。假使这个女孩子也像我们一样知道：她所追求的其实只是受人欣赏而已，那么这场风波就不会发生了。假使她高中的老师也了解这一点，他必定事先予以防范。以往，这个女孩子的学习成绩一直是非常出众的，假使学校知道这个女孩子对这一点相当敏感，只要对她稍微加以注意，那么她的情况就不会令她心灰意懒了。

在另一个案中，一个女孩子出生在一个父母亲性格都很柔弱的家庭里。她的母亲一直想要个男孩，对这个女孩子的降生自然是大失所望。她一直很瞧不起女性的地位，她的女儿也难免受其影响。她不止一次地听见母亲对父亲说：“这个女孩子一点都不讨人喜欢，她长大后，一定没人会喜欢她的”或“她长大后，我们该拿她怎么办呢?”在这种不良的气氛下度过十几年之后，她看到了母亲的一个朋友写给母亲的一封信，信中为了她只有一个女儿而安慰她，并说：她还年青，将来总会有男孩子的。

我们可以想像这个女孩子会有什么感觉。几个月以后，她到乡下去访问她的一位叔叔。在那里，她遇见了一个智力很低的乡下男孩，并且变成了他的情人。后来，他甩掉了她，但是她依旧对他一往情深。当我看到她时，她已经拥有一大群男朋友，可是却没有哪一个人能令她称心如意。她来找我，是因为她现在患有焦虑性神经病，不敢单独一个人出门。当她对获取别人欣赏的某种方法觉得不满意时，她就会试用另一种，现在，她是以身体的病痛来让她的家庭为她感到烦恼。除非她放弃她的悲观，否则别人便对她束手无策。她哭泣，以自杀作为威胁，把家中闹得鸡犬不宁。我们很难让这个女孩子认清她的处境，也很难让她相信：她在青春期时，是把设法脱离被轻视感觉这件事看得太重了!

在青春期，男孩子和女孩子都会过分重视性关系，并加以渲染。他们希望证明他们已经长大了，结果却矫枉过正。例如，假使一个女孩子相信自己一直受着母亲的压迫而企图反抗，她就很可能任意和她遇上的男人发生性关系，作为反抗的手段。她根本不在乎母亲知不知道，其实，假使她能叫母亲为她担心的话，她才高兴呢!因此，我经常发现：有些女孩子在和父母亲争吵过后，便跑到街上，和她遇见的第一个男人发生关系。这些女孩子以前一直都被认为是很乖的，她们的教养很好，没有人料到她们会做出这种行为。我们能够了解：这些女孩子并不是真的罪恶深重。她们只是想法错误；她们觉得自己是处于卑下的地位，而这又是她们所能想像到的获取较优越地位的惟一方法。

有许多被宠惯的女孩子发现自己很难于适应女性的角色。在我们的文化

中，有一种根深蒂固的想法，认为男性总比女性优越，结果她们便不喜欢身为女性，而表现出我所谓的“对男性的钦羡”。对男性的钦羡可以表现在许多种不同的行为里。有时候，我们看到的是讨厌男人并回避男人。有时候，她们虽然喜欢男人，可是和他们在一起时却忸怩不安，说不出话来。她们不愿意参加有男人的集会，面临性的问题时，也不能十分自在。当她们年岁渐增时，她们口里虽然说自己也急着想结婚，但是却完全没有行动表现，她们不接近异性，也不和他们为友。有时，我们发现对女性角色的厌恶在青春期会表现得更为激烈。女孩子的举止比以往更带有男孩子的气息。她们希望模仿男孩子，并且发现：要在他们的罪行劣迹，如抽烟、喝酒、说脏话、成群结党、放肆滥交等方面模仿他们，实在是轻而易举之事。

她们对自己行为的解释经常是：假使她们不这样做的话，男孩子们就不会对她们感兴趣了。在对女性角色的厌恶更进一步发展的场合，我们会发现同性恋，卖淫，或其他种性欲倒错。所有的妓女从生活的早年起，就有一种根深蒂固的想法，认为没有人喜欢她们。她们相信自己是天生要扮演低贱角色的，她们永远无法赢得任何男人的真情和兴趣。我们不难了解：在这种环境下，她们是多么容易自暴自弃，并轻视自己的性别角色，认为它只不过是一种赚钱的工具而已。对女性角色的厌恶并不是在青春期才产生出来的，我们发现：这种女孩子从她儿童时代起，便讨厌自己身为女孩子。只是在儿童时代，她们没有表现出这种厌恶的需要和机会罢了!

并不是只有女孩子才会有对男性的钦羡。所有把身为男性的重要性过分高估的孩子，都会把男性化当做是一个理想，而怀疑自己是否强壮得足以达成它。因此，在我们文化中对男性化的强调也会使男孩子发生和女孩子同样的困难，尤其是他们对自己的性别角色不十分肯定的时候。有些小孩子长到相当大的时候，对自己的性别可能发生改变一事，还半信半疑；因此，从两岁起，我们就应该让孩子们很清楚地知道他们是男孩子，还是女孩子。有时候，外表长得像女孩子的小男孩，也会有一段特别困难的时光。陌生人常常会看错他的性别，即使是在家里的朋友也可能对他说：“你实在应该是个女孩子的。”这种孩子很可能把自己的外表当做是一大缺憾，并且认为爱情和婚姻的问题是对自己的严峻考验。对扮演自己的性别角色没有信心的男孩子，在青春期间，会有模仿女孩子的倾向，他会变得带有脂粉气，并拥有被宠坏女孩子的恶习，如搔首弄姿，装腔作势，乱发小姐脾气，等等。

即使是对异性的态度，也是在生活最初的四五年之间奠下基础的。性的驱动力在襁褓时代的最初几个星期便已经相当明显，但是在它能做出适当的表现之前，却没有哪种东西能激发它。假使它没有受到刺激，它的出现必定是自然之事，我们不必大惊小怪。例如，当我们在婴孩一岁之时，看到他有区域的性激动征象，也不用害怕，我们应该用我们的影响力和这个孩子合作，让他不要只对自身发生兴趣，而要多注意环境。假使这种自渎无法阻止的话，那又是另一种情况了。此时，我们可以断定这个孩子别有用意：他不是性驱力的牺牲品，而是有意利用它来达成自

己的目的。通常，这类小孩子的目标是吸引别人的注意。他们能够感到父母的惊讶和害怕，他们也知道如何捉弄父母。如果他们的习惯不能再达成吸引别人注意的目的，他们就会将之放弃。

我曾经强调：孩子们不应给予身体上的刺激。父母们经常非常疼爱他们的孩子，他们的孩子也很喜欢他们。为了增加孩子们的情爱，他们总是搂抱他们，或亲吻他们。他们应该知道这不是正当的方法。他们不应该如此残忍。孩子们在心灵上也不应该受刺激。孩子们和成年人在回忆童年时，都经常告诉我当他们在父亲的书房中看到某些春宫图书或看到这类影片时，所引起的感觉。他们实在是不宜观看这种图书或影片的。如果我们避免刺激他们，便不会发生这种困难了。

另外一种形式的刺激，是我们已经在前面说过的，供给孩子们不必要和不合适的性知识。有许多成年人似乎有一种散播性知识的狂热，他们生怕任何人长大后在这方面仍然有一无所知的危险。假使我们回顾自己的过去或研讨别人的历史，我们将看不到像他们预期的那种灾难。我们宁可等待孩子开始好奇而想知道这方面的事时，才告诉他们。如果父母对孩子相当留意的话，即使他不开口，他们也会了解他的好奇心。假若他把他们当做密友，他就会向他们发问，此时，他们应该以他能够吸收并了解这类知识的方式回答他。

还有，父母亲在孩子面前，最好也应该避免有过分亲密的表现。如果可能的话，孩子不要和父母亲睡在同一个房间里，或同一张床上。更理想的，是他也不要和姐姐或妹妹同一个房间。父母亲对其子女的发展应该密切注意，不能掉以轻心。如果他们对孩子的性格和目标没有认识，他们就无法知道孩子有哪些地方能够受人影响，或要用什么方式才愿受人影响。

把青春期当做是一段特别奇异的时间，几乎是一种世界性的迷信。一般而言，人类发展的各个阶段都会被赋予各种属于私人的意义，并被认为能够完全改变个人。例如，大部分人对于更年期的态度即是如此。然而，这一类的阶段并不是几个截然不同的改变，它们只是生活的连续一串，它们的现象也没有什么特别的重要性。重要的是个人在这些阶段中所期待的是什么，它们赋予它的意义，和他学会面对它的方法。人们对青春期的到来常常会扰扰不安，仿佛他们是见了妖魔鬼怪一般。如果我们正确地了解这些情形，我们将会知道：在青春期，除了社会情况会要求孩子们在生活样式方面作一些新的适应之外，其他的现象对他们并不会有所影响。然而，青年们却相信：青年期是一切事物的终结；他们所有的价值和尊严都已失去。他们已经不再有合作和奉献的权利，他们认为没有人需要他们了。青春期的所有困难都是从这些感觉发展出来的。

如果这个孩子已经学会把自己当做是和社会上任何人平等的一分子，并了解他应该做的奉献工作，尤其是如果他已经学会将异性看做是平等的友伴，青春期只是给他一个机会，让他开始对成年人的生活问题做出独立而有创造性的解答；如果他对这些观念的认识程度比别人为低，如果

他对环境抱有错误的看法，在青春期，他会显得好像还没有做好享受自由的准备。假使有人强迫他去做他必须做的工作，他就能够完成它，如果让他自己去搞，他就会胆小如鼠，一事无成。这种孩子在奴役之下将会适应良好，但是一到自由环境里，他就不知何去何从了。

性欲与可爱

D.H.劳伦斯

(1885—1930)，英国文学家。本文选自《沙漏——外国哲理散文选》，章汉孙译，北京，生活·读书·新知三联书店，1992。

很遗憾，性欲竟是个如此丑陋的字眼。一个丑陋的小字眼，真的，几乎不可理解。性欲究竟是什么?我们越是冥思苦想，我们就越是不知所以。

科学说，那是一种本能；但是，什么是本能?显然，本能是一种年深月久、根深蒂固的习惯。然而，不论年月多么悠远，习惯亦有肇端。而性欲绝无开端。生命之所在，便是性欲之所在。性欲绝非相沿成习的习惯。

他们又将性欲说成一种欲望，就像饥饿。一种欲望，是什么欲望?繁殖的欲望?荒谬之极。他们说，雄孔雀展开他那身美丽的羽毛，迷醉雌孔雀，以满足他繁殖的欲望。但是，为什么雌孔雀不展开她那身美丽的羽毛，迷醉雄孔雀，以满足她繁殖的欲望呢?她必像他一样，强烈地渴求孔雀蛋和小孔雀。我们不相信她的性欲竟如此微弱，以至需要那光彩夺目的蓝色羽毛来唤醒她的欲望。绝非如此。

就我而言，我甚至从未见过雌孔雀如此神魂颠倒，去凝视她情人那辉煌的青铜色和蓝色。我从不相信她曾经注视过。我从不相信她懂得青铜色、蓝色、棕色和绿色间的差别。

倘若我曾见过一只雌孔雀痴痴地凝视她情人那艳丽的风采，我也许会相信，他展开一身美丽的羽毛，就是为了“吸引”她。可她从不理睬他。只是当他在她面前狂风撼树般抖动全身的羽翮时，仿佛才激起她些微的兴致。这时候仿佛她才漫不经心地注意到他的存在。

这些性理论令人惊异。雄孔雀展开一身风采，竟是为了那从不理他而此时眼波迷醉的雌孔雀。试想，一个科学家幼稚到何等地步，竟以为雌孔雀对雄孔雀的颜色和图案有着深刻、生动的鉴赏力。哦，雌孔雀，一流的鉴赏家!

夜莺也为吸引他的情侣而歌唱。令人惊诧的是，他在求爱和蜜月结束后

吟唱的歌最美妙，这时，他的情侣已对他毫不关心，只一心扑在小夜莺身上。好，那么，倘若他的歌唱不为吸引她，就一定是为了在她孵卵时分散她的注意力，讨她高兴。

多么可爱、多么幼稚的理论啊!但是，这一切的背后，隐藏着一种意志。一切性理论的背后，都暗藏着一种意志。那是否定的意志，抹杀美之神秘的意志。

美，是一种奥秘。你既不能取食，亦不能从中制取法兰绒。好，那么，科学说，那只是吸引女人、引诱她生育的一个花招。多么幼稚!好像女人还需要诱惑。她甚至会在黑暗中生育——那么，美的花招何在?

科学对美怀有一种不可思议的仇恨，因为，美不吻合因果的链条。社会对性欲亦怀有一种不可思议的仇恨，因为，性欲永远妨碍着社会人赚钱的如意算盘。于是，两种仇恨融为一体，性欲和美，便成了单纯的繁殖欲望。

性欲和美，原本浑然一体，就像火焰与火。憎恨性欲，就是憎恨美。热爱生命的美，就是尊崇性欲。当然，你可以热爱衰老和死亡的美，憎恨性欲。但是，欲热爱生命的美，必须尊崇性欲。

性欲和美浑然不可分，就像生命与意识。与性欲和美偕行的聪慧、从性欲和美中浮现的聪慧，即是直觉。我们文明的巨大灾难，便是对性欲的病态仇恨。例如，有什么比弗洛伊德的精神分析对性欲怀有更深的怨毒呢?——它对美、对“生动”的美，怀有一种病态的恐惧，造成了我们直觉功能和直觉自我的衰竭。

现代的男人和女人，他们那精神的痼疾便是直觉功能的萎缩与衰竭。直觉，也只有直觉，向我们展示了生命的整个世界，那个我们可以认识、可以享受的世界。我们丧失了这一切，因为我们摒弃了性欲和美，那是直觉生命的源泉、漫不经心的源泉，在自由的动物和植物中是如此的可爱。

性欲是根底，直觉是叶子，是美，是鲜花。女人如果曾有过可爱的时刻，为什么是在20岁呢?那时候，性欲温柔地漫上双颊，就像玫瑰花攀上玫瑰花丛的顶端。

这一魅力即是美的魅力。我们则尽可能地摒弃它。我们费尽心机，让美变得肤浅、变得毫无价值。但首先，性的魅力就是美的魅力。

对于美，我们几乎一无所知，几乎无法谈论。我们试姑妄称之为一种固定的安排：直鼻梁、大眼睛，等等。我们认为，可爱的女人应该长得像莉莲·吉希，漂亮的男人应该长得像鲁道夫·瓦伦丁。我们就这么认为。

现实生活中，我们的表现则截然不同。我们说：“她很美，但我并不爱她。”这表明，我们完全误用了“美丽”一词。我们应该说：“她赋有俗美

的特征，但是，在我看来，她并不美。”

美，是一种体验，绝非他物。美，不是固定的格调，亦非脸形长相。美，是“感觉”到的东西，是一种激情、一种美的交感。我们的烦恼就是，我们的美感已经受伤，已经麻木，我们丧失了美好的一切。

不过，就电影而言——查理·卓别林那古怪的脸上有着比瓦伦丁更多的精髓之美。卓别林的眉眼之中流露着些许真诚的美，流露着一道纯净的微光。

但我们的美感受伤颇深，且极笨拙，我们甚至看不见美，看见了也不知道。我们只能看见炫耀和显豁的东西，就像鲁道夫·瓦伦丁那所谓的美，仅仅能够悦人耳目，因为，那种美迎合了某些现成的漂亮概念。

最平平的人，也可以看起来很美，也可以很美。性欲之火柔和地升起，便可将一张丑陋的脸变成一张可爱的脸庞。那的确是性的魅力：美感的交流。

反之，没有谁比一个真正漂亮的女人更令人厌恶了。即，既然美是一种体验的问题，而非具体的形式，没有人能比一个真正漂亮的女人更丑陋不堪了。性的激情一旦消失，她的举止便是冰冷而丑恶的，她显得多么可憎，她那漂亮的容颜更为可憎。

什么是性欲，我们不知道，性欲必是某种激情之火。性欲永远传递着一种温暖的感觉、一种热烈的感觉。当那光辉变成了纯净的光芒，我们就体验到了美感。

温暖的交流、性欲的光辉，是真正的性的魅力。我们的体内都沉睡着性欲的火焰，燃烧着性欲的火焰。黄发鲐背之年，性欲之火犹在。性欲之火若是熄灭了，我们便成幽灵般的行尸走肉，不幸的是，在人世尘寰，这样的人越来越多。

一个丧失性欲之火的人，没有什么比他更丑恶了。你得到的是一个令人作呕的黏土似的家伙，人人都惟恐避之不及。

我们生命洋溢的时候，性欲之火在我们的体内郁积着、燃烧着。青春岁月，性欲的火焰闪闪烁烁、熠熠生辉；皓首之年，火焰更温和、更平静，但火焰仍在。我们对性欲有着一定的控制力；然而，那只是部分的控制。所以，社会憎恨它。

性欲之火，这美与愤怒的源泉，它活着的时候，在我们的体内燃烧着，不为我们理解。性欲就像真实的火，燃烧的时候，我们若是漫不经心地触摸它，就会灼伤我们的手指。于是，只求“安宁”的社会人便憎恨性欲的火焰。

很多人幸而都不能成功地变成纯粹的社会人。古老的亚当的欲火郁积

着。火的一大特性就是能够召唤火焰。这里的性欲之火点燃那里的性欲之火。它也许只将郁积的火焰激为一种柔和的闪烁；它也许煽起一道强烈的闪光，或激起一星火苗，星星之火蔓延成熊熊燃烧的火焰。

每当性欲的火焰闪过全身，就将在这里或那里激起共鸣。或许，它只激起一种温暖和乐观的感觉。于是，你说："我喜欢那个女孩；她真不错。"

或许，它会激起一种激情，使世界变得更温和，生活变得更美满。于是，你说："她是一个迷人的女人。我喜欢她。"

或许，它激起的火焰，在照亮宇宙之前，先照亮了她自己的脸。于是，你说："她是一个可爱的女人。在我看来，她很可爱。"

出类拔萃的女人才能激起真正可爱的感觉。女人并非天生丽人。我们这么说，是为了避免肤浅、歪曲、笨拙地理解美。有成千上万的女人长得像黛安娜·德·普安蒂埃那么漂亮，或像兰特丽夫人或任何名女那么漂亮。如今有成千上万的绝代佳人。可是，唉，可爱的女人多么少啊!

为什么?因为她们丧失了性的魅力。当性欲的火焰在她体内纯洁而美好地升起，在她的脸庞闪烁，触动了我体内的欲火，这时，一个漂亮的女人就变得可爱了。

那时候，她便是我眼中的娇女，那时候，她便是一个生气勃勃的妩媚女子：不只是一张照片。可爱的女人多么可爱啊!可是，唉!真是寥若晨星啊!在一个满是娇娃佳丽的世界上，可爱的女人少得令人伤心!

漂亮、好看，但不可爱、不美丽。漂亮、美丽的女人长得眉清目秀，秀发垂肩。但可爱的女人是一种体验。那是欲火的交流。用我们那肤浅、残破的现代术语说，那是性欲的魅力。性欲的魅力适合黛安娜·德·普安蒂埃，一个人的妻子在可爱的时候，性欲的魅力也适合她，哎，这本身就是一种诽谤、一种侮辱。如今那不是可爱的火焰，而是性欲的火焰。我以为，二者相同，只不过处于迥异的水准上。

商人那漂亮而忠诚的女秘书，尤有价值，因为她有性欲的魅力。这丝毫没有"不道德关系"的含义。

甚至在今天，一个稍有慷慨之心的女孩就喜欢感到自己在帮助一个男人，只要他愿意接受她的帮助。希望他接受帮助的欲望即是她性欲的魅力。这是真正的火焰，即使只是温热的火焰。

但是，这已足以使"商业世界"保持活力。要不是将年轻的女秘书引入商人的办公室，如今，或许商人早已彻底破产了。她唤醒了她体内的神圣之火，她将火焰传给了老板。他感到精神焕发，心旷神怡，于是——生意兴隆。

当然，性欲的魅力亦有另一面。它可以毁掉那被吸引的人。一个女人为了自己的利益而施展性的魅力，对于一些可怜的家伙，不幸的时刻便降临了。但是，人们夸大了性魅力的负面，性的魅力远非原先那么危险。

巴尔扎克的小说里，那些性感的名妓曾使众多的男人堕落，她们发现，这不再是轻易之举了。男人已变精明了。他们甚至躲避那些令人神魂颠倒的荡妇。事实上，如今男人感觉到女人性欲魅力的抚触时，会以为嗅到了耗子的气味。

真是遗憾，性欲的魅力竟只是生命的一星火苗的一个肮脏的名字。女人若在男人的血管里点燃了一星欲火，便没有人比他的工作更出色、更成功。女人只在坠入爱河时才在家务劳动中感到真正的欢乐——一个女人可以默默地恋爱半世，却几乎一无所知。

倘若我们的文明教会我们，如何让性欲的魅力美丽而敏感地流泛，如何让性欲的火焰明亮而旺盛地燃烧，在力量和交流的各层次上，或忽隐忽现，或闪闪烁烁，或熊熊燃烧；那么，我们大家便可以在爱情里度过一生，这意味着，在一切方面，对于一切事情，我们都应该满怀激情。

然而，现在的生活中，处处都是死亡的灰烬。

合乎道德的性行为指南

W.诺曼·皮滕杰

美国神学家。本文选自R.T.诺兰等著《伦理学与现实生活》，姚新中等译，北京，华夏出版社，1988。

1.　无论人们在性行为上表现些什么，都是为了表达爱，而不是只求满足“肉”欲。不过我们切不可忘记，那些“肉”欲是人的完整结构的组成部分，它们本身是好的，但是需要加以适当的控制，以免它们变得“不可收拾”。

2. 对所有的性交活动，不能强迫和压制，那样做是对人们爱情的否定。这里不包括不情愿的诱奸和任何形式的强奸。

3. 阴毒邪恶的残酷行为是对爱的否定，是不能容许的。施虐狂和受虐狂(或施予别人，或渴求施予自己)是这种残酷行为的极端表现。不论其表现形式如何，都是不人道的。

4. 不应强求任何人进行他所厌恶的或他认为错误的性交活动。无论采取什么样的性行为，都必须是使双方愉快的。

5.　　在任何一种性交活动中，行为者必须承担这种活动所包含的任何责任：或者是对性关系对方的感情的尊重，或者是抚养由性交所产生的孩子，或者是其他任何事情。如果我们不是铁石心肠、冷漠无情即不通人情的和无爱心的人，那么就不能推卸这种责任。企图否认责任就是否认我们的有负责能力的人的身份，中断自己发展的可能性。

6.就大多数人、大多数时期和大多数地方来说，满足性欲的一般方式大体是通过一种约定的婚姻行为。这种约定是由一个人对另一个人的爱而产生的。肉体上的性交活动，能表达或加强他们共同具有的爱。可能有一些人(实际中数目相当可观)，他们表现性欲的惟一方式就是同性恋。他们的性爱目的应当是和对方建立一种尽可能长久保持的关系，它具有在异性恋关系中能见到的同样一些特征——承诺义务、相亲相爱、互敬互让、和谐融合和温柔体贴。

7.　当一个男人或女人有了使他(她)的忠贞、亲密、义务、温柔等受到破坏的行为，从而在性关系上“犯罪”时，他(她)可以得到纠正，返回到正确的、健康发展的道路上来。这种宽恕根本上来自我们所称为“神圣的爱者”的上帝，他使这种“罪人”满怀希望，尽管过去已做了事，但还可能通过神的恩赐(即使他或她有可能继续向往爱、需求爱)，而求得某种善果。最直接的宽恕就是获得其他人的爱。奉出爱情的人对“罪人”抱以关怀，为他(她)提供重新开始的机会。

8.　　人在性生活中，和在人所存在的其他任何地方一样，是社会的一部分。因此，他所作的任何决定，得到的任何好处，造成的任何失败，都影响他人并深刻地影响到社会的生活。这样，一个人必须时刻注意由他决定的行为所产生的广泛后果。

9.在每一个真心思慕爱情、真正乐意接受爱情的人那里，上帝都出现并起作用。这告诉我们，任何人都不应害怕爱或者害怕接受爱。同时，由于作为爱者的上帝总是期望他的人类孩子正常成长，日趋完善，在社会交往中真正“实现”人的身份，这也告诉我们，我们需要警觉地注意他的“引导”。他的“引导”，既不是通过口授，也不是通过文字显示的。当一个人运用智慧仔细寻找，并由此发现他面前的良好开端时，就会发现上帝的“引导”。当一个人遇到他能与之共同享受生活的另一个人时，他就得到了一次这样的机会。然而，共享生活本身要求，一个人要忠实、有约束、乐于为对方而牺牲——甚至牺牲同第三个人建立颇有吸引力的性关系的可能性。因而正是在这里，爱要求约束甚至更多的东西：它要求，为了使可爱的人保持幸福的生活，应做出消极性的、实行起来是不那么容易的决定，这恰恰是为了履行更早些时做出的积极性决定。

爱在人生中的地位

罗 素

(1872—1970)，英国哲学家和文学家。本文选自《真与爱——罗素散文集》，江燕译，上海三联书店，1988。

大多数社会对于爱的普遍态度，奇怪地是由两个方面组成的：一方面，爱是诗歌、小说和戏剧的重要题材；另一方面，大多数严肃的社会学家对爱完全加以抹煞，而且不把它看做是经济或政治改革计划中十分重要的事情之一。我不认为这种态度是正确的。我把爱看做是人生中最重要的事情之一，而且我认为凡是以不必要为理由干涉爱的自由发展的制度都是不好的。

如果我们正确地使用爱这个词，那么很清楚，它并不是指两性间的一切关系，而只是指包含着很深的感情和心理及生理上的一种关系。爱可以达到任何一种强烈的程度。像《忧伤和孤独》中所表达的那种感情是和无数男女的经验一致的。对爱的感情赋予艺术表达能力是很少的，但感情本身，至少在欧洲，却不是这样。爱的感情在某些社会中比另外一些社会中更普遍。我认为这并不是由于人的本性，而是在于他们的习惯和制度。在中国，爱的感情是稀罕的，而且它在历史上是作为那些沉湎于罪恶的嬖妾制度的坏皇帝的本性：传统的中国文化反对一切强烈的感情，而且认为在任何情况下，人都应保持理智的支配地位。在这方面类似于我们西方18世纪初。但是，我们后来经历了浪漫主义运动、法国大革命和大战，所以知道在人类生活中理性的地位并不像安妮女王［注释：安妮女王：1702～1714年的英国女王。——译者注］朝代所希望的那么重要。而理性本身在创立心理分析学说时已变成叛逆。在现代生活中，三种主要的理性之外活动是宗教、战争和爱；所有这些都在理性之外，但爱却不是反理性的。这就是说，一个有理性的人可以合乎理性地享有爱的存在。由于这个原因，我们在前几章中已讨论过，在当代世界中，宗教和爱发生了一种对立。我并不认为这种对立是不可避免的；它们之间所以发生对立只是由于基督教不像其他宗教，它扎根于禁欲主义之上。

但是，在现代世界中，爱有着比宗教更危险的敌人，这就是对工作和经济上取得胜利的信仰。一般说来，尤其在美国，人们认为一个人不应允许爱去干涉他的事业，而且谁干涉了谁就是傻瓜。然而在这个问题上像在一切有关人类的问题上一样，需要一种平衡。虽然在有些情况下，完全为了爱而牺牲事业可能是件可悲但又英勇的事，这是一种愚蠢的行为，但完全为了事业而牺牲爱，虽然也是一种愚蠢的行为，却决不是一件英勇的事。然而在一个普遍为搜括钱财而建立起来的社会中，这种情况是会发生，而且必然会发生的。例如以今天一个典型的商人生活来说(特别在美国情况更是如此)，从他成年起，他就把自己全部美好的思想和精力献身于经济方面的成功之上，其余一切事不过是不重要的娱乐。年轻时，他经常以嫖妓来满足自己生理上的需要；结婚后，他的兴趣和他妻子的兴趣完全不同，因此，他决不能真正同他的妻子有亲密关系。他晚上回到家中时，已因为办了一天公而感到疲倦；他早晨起床时，他的妻子却还没有醒来；星期天他玩高尔夫球，因为为了赚钱，他需要锻

炼身体。在他看来，他妻子的兴趣似乎只适合于女性，虽然他赞成，但他并不想同她共同享受。像对婚后的爱他没有时间一样，对于非法的爱他也没有时间，虽然有时因他忙于事业而远离家时，他也可能偶然地进一次妓院。他妻子也许在性的方面对他冷淡，这没有什么奇怪，因为他没有时间向她求爱。他下意识地感到不满意，但他不知道为什么。他解决不满意的出路主要就是工作，此外也有些别的不太合意的方式，例如，观看职业性拳击比赛或迫害激进党人时得到的那种虐待狂式的满足。他妻子同样地感到不满足，只好在低劣的文学作品中去寻找出路，并且靠蹂躏所有生活得宽仁和自由的人来维持自己的德行。这样下去，夫妇双方性方面的不满意就变为对人类的厌恶，尽管他们仍然罩上为公精神和高尚的道德标准的假面具。这种不幸的情况大都是由于对性的需要抱有一种错误的观念。圣保罗明确认为结婚的惟一需要是性交的好机会，这种观点基本上是受基督教道德家的说教所鼓励。他们对性的厌恶使他们看不到性生活的所有比较美好的方面，其结果是使那些在年轻时就受过他们教诲的人来到这个世界就看不到他们自己最伟大的能力。爱不仅是性交的欲望；它是避免孤寂的主要方式，因为孤寂是大多数男女一生中大部分时间都会碰到的。大多数人因这冷漠的世界和人类可能有的残酷而引起深深的恐怖；其次，也会有一种需要求爱的欲望，但是，这种爱常常因男人粗暴的、鲁莽的或强横的行为以及女人唠唠叨叨的咒骂而被遮掩了。只有相互之间热烈的爱达到持久之时这种感觉才可能结束；爱能打开自我的坚壁，生出一个新的合二而一的生命。自然并不是创造孤立的人类，因为人除非靠他人的帮助，否则不能满足自然的生物学意义上的目的；有教养的人如果没有爱，也不能满足他们性的本能。一个人除非他的整个生命，包括精神的和生理的，参与这种关系，否则他的本能不会得到完全的满足。那些从不了解两性之间幸福的爱所引起的亲密感情和热烈的友谊的人，是失去生活赋予人的最美好的东西；当他们无意识地(假定不是有意识地)感觉到这一点时，其结果是失望使他们走上妒忌、压制和冷酷的道路。因此，给予爱以应有的地位，这是社会学家的责任，因为如果失却了这种经验，那么人们无论在精神上还是身体上都不能得到充分的发展，也不能在其他人中间感受到这种真诚的热情。而没有这种热情，他们的社会活动必定是有害的。

大多数男人和女人，具备适当的条件，都会在生活的某个阶段中感受到这种热烈的爱。但是，如果没有经验，那就难以区分热烈的爱和单纯的性欲。特别是在有教养家庭中长大的女孩子，她们受的教育是决不能同男人接吻，除非你爱这个男人。如果一个女孩子要保持贞节直至结婚，那她常常很容易被一时的和浅薄的性的吸引所迷惑；而一个具有性的经验的女人就很容易把它同真正的爱区别开来。无可怀疑，通常造成不幸婚姻关系的原因同这方面很有关系。而且即使男女双方有了爱情，也可能由于认为这一方或那一方有什么问题，而使爱情破裂。当然，这种怀疑可能是有根据的。例如，巴涅尔［注释：巴涅尔(1846—1891)：爱尔兰民族主义者，19世纪末爱尔兰自治运动的领导人。1889年12月，奥谢上尉控告巴涅尔与自己的妻子姘居。1891年巴涅尔与奥谢夫人结婚。爱尔兰天主教会认为巴涅尔道德败坏，不宜担当自治运动领导职务，他

的主要盟友《自由人杂志》也与他分裂，致使他的事业前功尽弃。——译者注］确实犯了私通罪，他因此而推延了满足爱尔兰的希望许多年。即使这种怀疑是没有根据的；它也会同样玷污爱的名声，因为所有能造成善的爱，它必然是自由的、慷慨的、无拘无束的和诚恳的。

传统的教育常常把爱同一般犯罪联系起来，甚至同婚姻中的爱联系起来。传统教育常常下意识地在男人以及女人中起作用，也常常在那些不为习俗拘束以及坚持旧的传统的人中起作用。这种观念的影响情况不一，它常常使得男人在性交时残忍、粗俗和冷淡，因为他们不能说些女人确实感觉到的话，它也不能使男人正确地把握逐步达到使大多数女人感到快感的最后的行动。他们的确常常不能体会到女人应有的快感经验，而如果她没有得到这种快感，这是她的爱人的过错。在那些受过传统教育的女人中，常常存在一种冷酷的傲慢和严重的生理拘束，而且也不愿意听任别人温存的身体亲近。一个机灵的求婚者也许能够越过这种羞怯，但是一个尊敬和称赞这种羞怯、把它看做是一个有道德女人标志的男人，大概是不能克服这种羞怯的，这使得婚后的若干年中，夫妇关系也仍然是不自然和多少有点拘谨的。在我们祖父一辈人中，丈夫决不会想看他妻子的裸体，而且如果丈夫有这种想法，也会引起妻子的反感。这种态度直到今天比可以想像的还要更普遍；即使在那些摆脱这种观点的人中间，也还存在不少原有的拘谨之处。

在现代世界中，对于爱的充分发展来说，还有一种更是属于心理上的障碍，这就是许多人担心不能保持他们原有的个性。这是一种笨拙的和现代特有的恐怖症。个性本身不是目的，它应当是同世界进行广泛接触的结果，因此它必须抛弃孤独性。把个性置于玻璃杯中，它就会萎谢，所以，一个在人类交往中自由扩展的个性必然丰富。爱、孩子和工作是增进个人和世界之间进行广泛接触的最重要源泉。而在这几个方面中，按时间顺序来说，爱是居先的。其次，爱对于父母感情的美好发展也是必需的，因为孩子最易于重现父母双方的特性，如果父母之间不是相互爱慕，那么表现在孩子身上的特性就只是一方面的，而另一方面的特性将会受到伤害。工作并不是经常能够使人同外界得到更多接触的。而且工作是否能够使人同外界保持更多的接触，这有赖于赋予工作的精神是什么。如果工作的动机仅仅是为了赚钱，那它就没有这种价值，只有体现某种献身精神的工作，无论是对于人，对于事，或只是一种幻想，才能有这种价值。爱如果只是为了占有，那它本身就没有价值；这同仅仅为了赚钱而工作是一类货色。为了获得我们所说的这种价值，爱必须自觉地意识到被爱的人的自我同我们本身的自我是一样重要的，必须认识到别人的感觉和愿望同我们本身的感觉和愿望是一样重要的。这就是说，不仅要根据我们的意识，而且要根据我们的本能把自我的感觉推及于他人。所有这一切，我们好斗的和竞争的社会，变得难以达到，此外，部分从新教运动和部分从浪漫主义运动中产生出来的对无聊的人格的崇拜，也使这难以达到。

在现代不为习俗所拘束的人们中，就我们所说的严格意义上的爱正经受着新的危险。这是指当人们在任何时候都不再感觉到性交的道德障碍

时，当甚至一点轻微的冲动就能达到它时，人们就习惯于把性和正经的感情和爱区别开来；他们甚至可能把性同憎恶的感情联系起来。关于这个问题，阿尔都斯·赫胥黎［注释：赫胥黎(1894—1963)，英国文学家、小说家、神秘主义者。］的小说提供了最好的说明。小说中的人物，像圣保罗一样，把性交仅仅看做是一种生理的发泄；至于同性交相关的更高尚的价值，他们看来是不足道的。从这种态度所能产生的惟一结果就是恢复禁欲主义。爱有它自身的正当理想和固有的道德标准的。但这些在基督教的说教中是被掩盖着的，在相当一部分年轻人中发生的对一切性道德的不分青红皂白的反抗中，这些也是被掩盖着的。没有爱的性交是不能使本能得到任何深切的满足的。然而我的意思并不是说这种情况肯定不会出现，但为了保证达到这种状况，我们就必然会筑起坚固的障碍，以致爱也就难以产生了。我所说的意思是，没有爱的性交是没有价值的，并且从根本上来说，应把性交看做是以爱为目的的试验。

在人类生活中，爱要求被承认的地位，正如我们已经讲过的，是很高的。但是爱是一种毫无束缚的力量，如果任其自由放任，它是不会约束在法律或习俗的范围之内的。只要不牵涉儿童，这没多大问题。但如果牵涉到儿童，那就是另外一个问题了，因为在同儿童有关的范围内来说，爱不再是自发的，而是服务于人类生理的目的。因此，为了儿童，我们要有一种社会道德，在我们内心存在冲突时，这种社会道德可以凌驾于热烈的爱的要求之上。理智的道德是可以把这种冲突减小到最低限度的，这不仅因为爱本身是善的，而且当儿童的父母相互爱慕时，它对于儿童来说也是善的。总之，为了保证同儿童的利益相关的爱不会有什么障碍，这应当是理性的性道德的主要目的之一。不过，这个问题要到我们研究了家庭问题之后再讨论。

爱与意志

罗洛·梅

(1909—1994)，美国存在心理学家。本文选自罗洛·梅《爱与意志》，冯川译，北京，国际文化出版公司，1987。

“爱欲”在今天被当做“色欲”或“性刺激”的同义词。一家专门登载春药秘方的杂志，甚至以厄洛斯(爱欲)为名。人们不禁要问，难道所有的人都忘记了，爱欲，根据圣·奥古斯丁等权威人士的看法，乃是使人走向神的内在动力。而这种恶劣的误解却不可避免地会使得爱欲隐退：因为在我们这个高度刺激的时代，人们根本不再需要那些已经构不成刺激的东西。因此，我们有必要首先澄清这个极为重要的名词的含义。

早期希腊神话告诉我们，爱欲在大地上创造了生命。当世界还是一片死气沉沉的不毛之地的时候，是爱神厄洛斯(爱欲)“拉起了他的生命之箭，

射穿了大地冷漠的胸膛”，“黄褐色的大地立刻覆盖上一片繁茂的青翠”。这幅图画生动地表现了爱欲如何借助于性(象征着阳具之箭)，与性一起，共同创造了生命。在这之后，爱欲又把一股气息吹进泥塑的男人和女人的鼻孔，给他们带来“生命的气息”。自此以后，爱欲与性欲的功能便有了分野，爱欲的功能是给予生命的气息，性欲的功能则是紧张状态的解除。爱欲于是成了原初四神之一，其他三个神则是“混沌之神”克奥斯(Chaos)，“地母”该亚(Gaea)和“地狱之神”塔忒勒斯(Tartarus)。约瑟夫·坎贝尔(Joseph Campbell)曾说，厄洛斯尽管貌若赤子，却始终是我们的先辈，是生命的最初创造者。

在生理学的意义上，性欲可以适当地定义为肉体紧张状态的积累与解除。与此相对照，爱欲则是对个人意向和行为意蕴的体验。性欲是刺激与反应的韵律，爱欲则是一种存在状态。弗洛伊德和其他人曾将性快感解释为紧张状态的消除。而与此相反，在爱欲状态中，我们不仅不希望解除这种兴奋，而且宁愿沉醉于其间，沐浴于其间，甚至加强这样一种兴奋。性欲所指向的最终目标是满足与松弛，而爱欲的目标则是欲求、渴望、永恒的拓展、寻找与扩张。

所有这些解释都符合词典上的释义。韦伯斯特大词典把性(源于拉丁文sexus，意思是分裂)解释为“生理差异……男女性别……男人与女人之不同的功能”；而爱欲则被定义为“热烈的欲求”、“渴望”、“热烈的自我完善的爱，通常有一种性感的性质”。跟我们今天的语言一样，拉丁文和希腊文也有两种不同的字眼来表达性与爱的不同含义。但奇怪的是，拉丁文中很少提到性(sexus)这个字眼。性对于他们似乎不是什么问题，他们关注的是爱(amor)。同样，今天所有人都知道希腊文中有“爱欲”一词，但却几乎没有人听到过“性”这个字眼。“性”在希腊文中是□υλον，我们从这个词引申出现代动物学术语汇“种”(Phylon)，以及部落和人种。这个词的词根完全不同于希腊文philia,philia的意思主要指友爱。

可见，从希腊文和拉丁文的字源上看，性乃是动物学的术语，因此它也就自然而然地被应用到一切动物和人类身上。金赛博士是一位动物学家，他理所当然地要从动物学的角度来研究人的行为。马斯特斯博士是一位妇产科专家，他当然要从性器官以及人如何掌握和操作性器官的角度来研究人的性行为。这样一来，性行为就成了一种神经生理模式，而性问题则成了人如何运用其性器官的问题。

与此相反，爱欲则从人的想像中振翅而起。它永远超越一切技术，欢快地云游于机械法则之上，轻蔑地嘲笑一切谈论技巧的书籍，致力于爱的创造而不是肉体的操作。

爱欲乃是一种吸引我们的力量。爱的本质就在于它是从前面牵动我们，而性的本质则是从后面推动我们。这一点也表现在我们的日常语言中，我们常说某人“吸引”了我，某人“引诱”了我；常说一种新的工作机会在“召唤”我，与此同时我心中也有某种东西在响应这种吸引或召唤，推动我向他或她走去。这时候，我就不仅在神经生理的层面上，同时也在

美学伦理学的层面上，参与到爱的形式、爱的可能性和更高的意义层次中去。希腊人相信，知识乃是伦理学意义上的善，都能从前面牵引我们。爱欲是一种内驱力，它推动我们与我们所属之物结为一体——与我们自身的可能性结为一体，与生活在这个世界上并使我们获得自我发现和自我实现的人结为一体。爱欲是人的一种内在渴望，它引导我们为寻求高贵善良的生活而献身。

简而言之，性是一种关系模式，其特征是性器官的膨胀(我们因此而寻求快感与松弛)和生殖腺的充满(我们因此而寻求满足与释放)。而爱欲则是另一种关系模式，在这种关系模式中，我们并不寻求缓解，而是力图去培植、生产和塑造这个世界。在爱欲状态中，我们往往渴望得到更多的刺激。性是一种需要，爱却是一种欲望，正是这种欲望的掺杂，才使爱变得更为复杂。美国人一谈到性就首先想到性高潮，就这一点而言，我们承认，性行为在动物学和生理学意义上，其目的确实旨在达到性高潮。但爱欲的目的却不然。爱欲力图在喜悦和激情中与对方融为一体，力图创造出一种新的经验层面，这种经验层面将拓展和深化双方的生存状态。根据一般的说法并经弗洛伊德和其他人证实，人们普遍的感觉是：在性欲解除之后，我们总是想睡觉——或者如一个笑话所说的那样：穿上衣服，回家睡大觉。但在爱欲中，我们的愿望却恰恰相反：我们始终不寐地想念我们的爱人，回忆和重温往事，力图从中国人所谓“多姿多彩”的体验中，发掘那些万古长新的层面和内涵。

人性中温情的来由，正是这种寻求与对方融合的内在驱力。因为爱欲——绝不是性欲——乃是温情的源泉。爱欲乃是融为一体、建立全面关系的一种渴望。它开始可能是与一种抽象形式的结合。哲学家皮尔士(Charles S.peirce)独自一人坐在康涅狄格州密尔福特家中研究数理逻辑，但这并不妨碍他经历爱欲的体验。他这样写道：“思想家必须由真正的爱欲来激发生气，才能完成科学研究的使命。”爱欲也可以与一种美学或哲学的形式结合，或者与一种新的伦理学形式结合。但最明显不过的则是两个人在性上的结合。这两个人，由于渴望战胜个体生而固有的分离性和孤独感，而在那一瞬间，参与到一种由真正的结合而不是孤立的个人体验所构成的关系中。由此产生的共享状态乃是一种新的经验统一体，一种新的存在状态，一种新的引力场。

经济学和生物学的思维模式，已把我们引入歧途，使我们把性高潮作为爱的目标。法国有一句谚语对爱欲的本质表达得很清楚：“欲望的目的不在于它的满足而在于它的延长。”安德烈·莫洛亚在谈到他对性爱的偏好时说：性高潮并非终极的目标，它只不过是偶然的休止而已。他引用另一个法国人的话说，“每一个开端都是可爱的。”

从人们事后的回忆和病人梦中的向往来看，性爱过程中最有意义的瞬间，并不是达到性高潮的瞬间，而毋宁是开始进入的一刻，即男性生殖器勃起进入女性阴道的那一刻。这是最震撼人心的时刻，在这一刻里包含着最令人惊叹的奇观和最令人沮丧的绝望——说法恰恰相反，所说的却是同一件事。在这一瞬间，个人对于性爱体验的反应，乃是最真切、

最原始、最富于个人意味的体验。正是这一刻而不是性高潮，才是我们与对方融为一体并意识到我们赢得了对方的顷刻。

古人把厄洛斯(爱欲)当做神，或者，说得更具体一点，当做一个精灵。这正好象征性地表达了人类经验中的基本真理：爱欲永远推动我们超越自身。歌德曾在诗中写道：“女性引领我们向上。”这句话可以更准确地理解为：“在与女性的关联中，爱欲引领我们向上。”这样一种真理既是内在的、个人的、主观的，又是外在的、社会的、客观的。也就是说，这是一个在我们与客观世界的关系中获得的真理。古人把性仅仅视为一种自然的肉体功能，不认为有必要把它当做神。安东尼［注释：安东尼：古罗马卓越的军事领袖和政治领袖。］纵有罗马军营中大批婢妾满足他的一切性需要，但只是在他遇见克丽奥佩特拉之后，爱欲才进入他的视野，把他带入一个崭新的世界，使他同时既感到销魂又陷入毁灭。

艺术家们总是本能地认识到性与爱的不同。在莎士比亚的剧本中，罗密欧的朋友麦尔库修拿罗密欧打趣时，对朱丽叶的形容完全是一种现代的解剖学风格：

我咒你，凭着罗瑟琳明亮的眼睛，

凭着她高高的前额、殷红的嘴唇，

凭着她的秀足、玉腿、颤动的股胯，

以及那邻角处的黑森林。

(第二幕，第一场)

这读起来很像现代的写实主义小说，对女主角肉体的描写，最后竟以想像中“颤动的股胯”及其邻近部位的暗示结束。这是因为麦尔库修本人并没有陷入恋爱，所以他以局外人的眼光看到的一切都是性，就像维罗那所有血气方刚的年轻人那样，把女性美作为受用的对象。

但罗密欧会用这样的语言形容朱丽叶吗?这问题本身就提得荒谬?此时罗密欧与朱丽叶正处于爱欲状态之中呢：

啊!火炬还不如她那么明亮，

她皎然悬挂在夜的颊上，

像黑奴耳边璀璨的珠环，

她如天上明珠降落人间!

(第一幕，第五场)

有趣的是罗密欧与朱丽叶两家原是世仇，而爱欲却跨越了仇敌的屏障。的确，我经常去思考，究竟我们的爱欲会不会特别因为彼此是“仇敌”而被激发和挑动起来呢?爱欲往往奇怪地神往于“外来者”，神往于不同阶层、不同肤色、不同人种的人。当莎士比亚让罗密欧与朱丽叶悲剧性的爱，把蒙塔古和卡普莱兹两个仇家结合在一起，并从而把整个维罗那城结合在一起时，他的确点出了爱欲的真实含义。

心灵的羞涩与身体的羞涩

马克斯·舍勒

(1870—1937)，德国思想家。本文选自《价值的颠覆》，罗悌伦等译，北京，生活·读书·新知三联书店，1997。选文有删节，题目为编者所加。

我们已经在各处发现了男人和女人的性羞感和差异性，它正好符合在性关系和生殖中两性所承担的角色差异性。让我们首先回避这个难以回答的问题，它可以表述为，是否两性之中只有一性以及哪一性原本具有羞感，而另一性只是后来才获得它；它可以使这个问题变成一个单纯的量的问题如像人们实际询问的，哪一性具有更深的羞感。

正如我所指出的那样，由于羞感现象总是已经存在于精神——生命的意识的本质结构之中，双重的即身体和灵魂的羞感已经存在于精神——生命——感性的意识的本质结构之中，二者与性别均无必然联系，所以毫无疑问，只要实际意识到这些结构，即在属于那些意识范围的冲动的任何可能的冲突上，羞感就必然出现，而且同等地反映在男人和女人身上。由此看来，某些理论试图以这种方式将羞感仅仅归于女人，即认为男人本来没有羞感，他的羞感不过产生于女人的情感熏陶；或者，某些理论又认为，女人的羞感只是男人培养的，诸如此类的理论自然站不住脚。我们觉得，谁的羞感更深，这个问题同样没有意义，虽然它的答案五花八门。产生这些答案的原因是，人们将羞感在男人和女人身上的不同的表达形式之一归结为羞感的本质，于是当然发现该形式在另一性身上程度较轻，便以此推断另一性也缺乏羞感本身。尼采和其他许多人认为，与女人相比较，男人的羞感更纯贞、更明显。我觉得，这种说法含有某种正确的成分，不过没有准确地表达出来。他们正确地认识到，与女人相比，男人至少有一种更纯真的、灵魂的(性与非性的)羞感。可是他们没有同样准确地发现，在女人身上，身体的(性与非性的)羞感更纯贞、更温柔。这一点并非由此证明：人们通常相信女人更容易脸红，表达羞感的方式也更直接、更动人。因为这个事实只是女人在情感生活中

容易激动和稳定性较差的一个结果，并且一般而言，女人感受刺激的能力较差，不太明显和精确，这也助长了上述结果。

我倒觉得这里的差别首先在于，以生命功能的方式来实施特殊的精神行动(它们原则上并不为生命本能和生命功能服务)，这在女人身上不太突出和明显，这样一来，精神人格和对它的直接意识，即极端意义上的自我意识对身体的生命领域的超越也就不太明显和确定。然而，精神与身体之间、位格与身体之间的比较明显的差距意识——即那种倾向：在精神上自失于某种客观而有价值的东西之中，以便随后发觉自身和自己有限的贫乏的身体为这些行动的出发点——是一切为灵魂所特有的羞涩的基本条件。可是，女人天生缺乏那种还完全独立于特殊的行动的努力的倾向：趋于客观性，投入实事及其特有的联系和法则之中。女人天生过着一种不太伸张的、更受限制的更自我中心化的生活。与男人不一样，女人的所有思想、意志内容、价值现象、感知内容和想像内容，不会那么明显和确定地转换为她的身体意识和生命感。正因为如此，欠缺精神与生命的比较明显的二元论，也就同时欠缺体验灵魂的羞涩感的更高条件。试列举一些这方面的事实：在公事与私事、公众和社会与私人和个体的体验范围之间，女人的界限远不如男人明显；她更容易将这些范围混在一起，更容易也更公开地谈论自己的私人事务，而不太碍于羞涩。就此而言，这些事实无疑表明，女人生活得更天真、更坦率。不仅由于女人更容易激动，使情感经历与其变换不定的表达如此明确地交织在一起，结果在表情和哑剧般的游戏上，甚至违背不向外公开自己经历的坚定意志，一切情绪变化都流露无遗；而且由于她所有的精神活动都与身体范围更紧密地联系在一起，才出现了这种情况。所以，男人的脸容易形成那种呆滞的特征，其中深藏着一段完整的历史变迁；女人的面孔则始终保持着一种柔和、可塑和不稳定的特征，它吸收一切还如此模糊的冲动，也承受着比男人的脸更为明显的持续变化(其程度随生活处境而定)。与男人相比，女人不太善于掩饰自己和自己的隐秘生活，同样也不太看重别人的秘密，她天生缺乏“机密感”，很容易吐露一切，因为保密以同情他人的灵魂的羞涩感为基础。在任何时代和任何民族，女人的唠叨、多嘴和饶舌癖均为男人所抱怨，这也是女人灵魂上的羞感障碍较弱的结果。

其次，在情感经历的身体和生命范围与身体和感官范围之间，女人身上也存在着一种根本不同的关系，这一点比以上所述更容易被人忽略。与男人相比，女人天生具有一种更统一的生命感，它更明显地有别于感性的情感经历，也更独立于这些经历的变化。在一切生命及其生殖和提高的主要事务上，女人所起的作用比男人更基本、更有原则性，因此责任也重大得多，故女人是真正的生命天才；而与女人相比较，男人堪称精神天才，但只要涉及对实现任何生命依然存在的直觉形式——即无须推论和类似于推论的工作，预测并预感正在来临的对生命十分重要的东西的价值之能力，它与理智有着本质区别，在女人的无疑更古老的生物构成上，也比在男人身上程度高得多，而且在任何领域(例如“节奏”)，所涉及的可感价值的差异范围也大得多。

所有这些情况涉及面颇广，在此不可能一一列举，它们也构成了以下事实的条件：女人对自己身体的内心直观，尤其是与这种直观对象相联系的充足价值存在和无价值存在，以及对这种价值的感觉天生就不一样。

就像植物从光透照不进的大地深处吸收养分，它那富有吸收功能的根部需要黑暗，一片叶子需要光明；我们灵魂的存在似乎也有只是在黑暗中生长的根底，以及清醒和光亮，在此，一切区别明显，互相映衬。只有光亮或只有黑暗，这对灵魂及其成长是不利的。

羞涩肯定不只是非价值意识的结果。虽然在“为某事感到害羞”时，始终存在着一种非价值态度。只要性羞感是对我们的存在在种属上的动物性的抑制和掩盖，无价值态度就同样存在于性羞感中。羞涩伴随着自我意识、个人意识和个人的价值意识发展起来，它是感知到这些意识与我们的种属存在的关系的结果。在儿童的灵魂生命中，羞感的发展也表明了这一点。儿童因自己的破衣裳、但也因显眼的新礼服和太好的分数而“害羞”。在这里，羞感似乎抑制一切超常而显眼的东西。西美尔好像以此确定羞感的本质。然而，对成为注意对象的恐惧在此并不是本质的东西。这种恐惧是双重的：其一，对对象化的恐惧；其二，对自我形象在他人形象前被压制的恐惧。

如果权衡一下那些权威们的意见，他们赞成肯定的价值意识，反对否定的价值意识，那么，是否羞感并非对可能注意到个体的、但本身较低的价值层次的一种情感反应(至于这种价值层次被规定为肯定的，或否定的，这无关紧要)，这个问题还夹杂着人的迫切愿望：根据现在经验在自己较高的价值层次被他人了解。如果层次较低的个体价值被规定为肯定的，羞感就更纯真，因为它在此既没有掺杂给人留下坏印象之恐惧——即自尊心，也没有掺杂引人注目之恐惧。“为某事而害羞”始终是这样一种结合体。相反单纯以某种冲动、某种特性为羞则与上述情况没有差别。

羞同时是这条定律的证明手段：价值高度和价值载体的个体化处于一种本质联系之中。羞是一种较高级的、同时以个体性为目标的价值层意识对一种较低级的价值层的任何价值显露的反应，不管是在我们面前、或是在他人面前显露。

羞是一种情感，这种情感包含着以我们的自我为对象的一种感受，或者以此为前提。这里的被感受者可称之为一种“价值形象”。这种价值形象可能是我们从自身为自己制作的，也可能是他人从我们身上为自己制作的。在此，后一种情况或许在遗传学上更为本原。

可是，形象意识在懊悔、内疚，特别是在自尊心上同样存在。只是在自尊心上，形象意识必然始终包含着某种高度的否定价值，羞感的情况与此不同。

在自尊心上，可能出现的他者形象，和与此相联系的对害羞的可尊重性

和可爱性的意识是决定性的。自尊心也是预感，而不是事后的感受。它并不需要以博取尊重来树立自己。它从一开始就朝着这个方向努力：将一种值得尊重和爱的存在和行为形象呈现出来。财富(或被看做富有)使人快乐。但是，人们同样可能以自己的财富为羞耻，如果财富掩盖了位格的价值层次。

精神和灵魂的羞感旨在维持个性的力量，不让它们受到损耗。它使人的最好的东西在他的意识前隐蔽起来，使他从不评价和认为自己是好的，甚至向外显露这种最好和最深的东西，以便让别人发现它。就此而言，羞涩与求名欲和功名心相对立。在此，羞涩表现出一种与谦卑的深刻的相似性，后者是下述情况的结果：对自身的爱将自身的形象越升越高，超越了曾经达到的任何经验高度。

当人譬如以某种行为、对他人的某种态度或无节制行为为羞耻时，他就无意识地将他的个人价值置于他的状态或冲动的价值之上。与懊悔相区别，害羞时始终存在着一种令人失望的自爱因素。我们懊悔这种行为，但我们以它为羞耻；后者的态度含义更深：“我竟是这样。”与懊悔不同，羞涩特别在这种时候起作用：我们采取了某种行为，但与此相反的行为对我们的位格是恰当的。

自尊心是对特殊的自我价值的一种感觉，这种价值体现在旁人的尊重上。一旦失去这种尊重，自尊心就会以谴责的形式作反应，这些谴责是我们以旁人的价值观加诸自己的。可是，这还算不上我们对自己的行为感到羞耻。这种羞感出现的条件是，我们同时从自己出发谴责该行为，因为我们感受到自己的非价值(即使没有那种价值观)。不过，我们所发现的非价值与旁人在我们身上感觉到的非价值相吻合。身体羞感、贞洁和宗教：羞涩(同节欲一样)维持着整个生命体的发展和成长，它与利比多相对立，否则后者会妨害一切健康的成长。但与此同时，羞涩对多种多样的感觉和感受也有一种特殊的凝聚力。

当年事较高时，羞涩促发一种青春感和可塑感，给人以活力和温暖。随着我们渐渐衰老，脸红使我们感到双重的快乐。我们感觉自己还年轻，并且为我们能够有这种感觉而愉快，这就好比欣喜地看见了原来以为已经失去的天堂。

虽然宗教对羞涩的认可强化了羞涩，但是，它也可能妨害羞感在生物学和精神上的本来目的。羞试图为爱保留美好而年轻的生命，宗教的认可却常常设置了一道绝对的障碍，并以此使羞感变得毫无意义。

天主教教育人们：“阉人和修道士代表着贞洁。”关注身体是错误的。羞涩感是一种揭示：我们的存在不是为那个生物学的世界，而是为一个更高世界而确定的。只要一种已经给定为更高的使命在那些与之对立的倾向上遭受挫折，就会出现羞感。

编者旁白

青春——这应是一个美丽灿烂的生命季节。

当我冷静地审视作为个体的人的存在时，青春对生命的意义才浮出地表。当躯体与意识逐渐成熟，当欲望在成长过程中充满焦灼与欢乐，当肉体的躁动与情感的渴望彼此冲突，我才发现，原来青春远比我曾知道的一切更动人：因为这时，你意识到自己的独立存在，你年轻的面容开始闪耀成人的自尊；你将感觉到躯体的冲动时时引诱你去挑战生命；你还可能因对外面的世界充满怀疑与恐惧，便以极端的姿态显示与众不同……然而，你还缺乏基本的常识判断，你对周围的环境与自身的变化常常介乎理解与不理解之间：本能暗示你，总该反抗些什么，可面对真实你却又不知如何是好；你明显地暴露出对成年准备不足的浅陋，却又格外渴望享受自由的阳光……这种紧张不安又略带拒绝的感觉是多么的痛苦与奇妙!又是多么的意味深长!就像阿德勒告诉我们的：青春，那是一种充满了好奇、恐惧、反叛、幻想、迷惘、风险的生命形式。

也许这才是真正的青春：它不带任何功利，未被世俗污染，它喧嚣着生命的激情，在自由的空气里飞舞轻扬，这是纯粹从生命本体来观照青春，这是人性的自觉，也是青春的自尊。

也许惟有这样，我们才可坦然直面青春的元素——性与爱。

面对性，你们或许有过一种难言的尴尬。其实，人自身所拥有的一切都是天然的纯洁而美好，性也如此。性意识的觉醒当是青春的第一道曙光，任何说教或生理知识在神采飞扬的青春中都显得呆板。性是生命本源，对性的偏见或轻薄，其实都是对性的亵渎。在英国作家劳伦斯眼中，性是一种美好而可爱的感觉，永远传递着温暖和热烈。当我们青春洋溢时，性之火便在体内燃烧，当性的灼热变成纯净的光芒，我们便体会到了美。正是有了性的满怀激情，才有了生命之美和青春之美，这就是性之魅力。性的可爱还在于：当我们享受激情与生命欢乐时，相伴而行的将是一种责任、忠诚乃至牺牲，正是有了这一切，性才超越了纯粹官能的刺激，让我们不再因道德失落而恐惧或战栗。

然而，当人们不慎滑入坊间流俗，他们对性的解读未免粗鄙化，诸如对人生精致而冷静的体验，对灵魂细腻而感动的凝视，都被急吼吼的欲念消解。而当性守不住最后一道道德底线，它还可爱与美丽么?于是我便有理由说：性是青春生命中不能承受之“轻”，让性回到“古典”，重新赋予它浪漫的美丽与诗意的可爱，当是青春的神圣使命。

生命中仅仅有性是不够的。于是，爱便成了一个隽永的话题。

也许在一个日益市场化的世界，不谈爱情是最明智的。现代文明的搅拌，不同观念的掺杂，利益原则的驱动，都使爱越来越远离了它原初的

美丽与淳厚，而为各种赤裸的欲望所替代。爱的追逐总不免遭遇物的挤压，欲的张扬又难抑灵魂的疼痛和呐喊。人们在欲的煎熬中疲惫，在满眼的诱惑中日渐丧失爱的能力、耐心、目标和信仰；心灵深处那种“执子之手，与子偕老”的爱情故事已恍如隔世，而山盟海誓、海枯石烂之类承诺也早已成了冬天的童话。爱假如真像经济危机中价值暴跌的纸币，这实在是人类的巨大悲哀。因为当爱真的在我们生命中缺席，我们会变得轻浮，就像空气中飘来飘去的羽毛。

所以，怀念那些温馨浪漫的爱实在是一件感人的事。多少年前，罗素、罗洛·梅曾这样说：爱是人类精神的一道最强烈的光辉，爱是人类生命之源。让我们在他们对爱的描述中，重新寻回爱的诗意与神圣，来慰藉世间众多失爱的灵魂吧!也许爱本身存在着不定型性和可变性，它需要真和美这对眼睛去洞悉；也许现实的爱永远无法超越时空，永恒的爱只是人类的梦想，凡人只能抬头仰望，但这丝毫不妨碍激情与梦想，而且只有青春与梦想才真正使青春和爱光彩照人；也许爱的独特魅力正是在于它注定难以美满，但它仍然是世间最美的存在；也许我们就是在对完美的爱的追逐中，才更显得可歌可泣；而爱的非完美所带来的痛苦，又会洗濯我们的灵魂，不至于使我们在表层的幸运中枯萎。

性与爱或灵与肉是否永远处于对立状态?

爱的存在，首先应是灵肉合一的存在。欲望本是自然质朴的，同时深刻有力，它召唤着人类生命力的勃发，又让我们在诗情画意中体会做人的自豪。欲望作为人类最原始的本性，是不因它本身的存在而获罪的。若谓灵与肉尚有差异，则当肉体之爱是一种瞬间的销魂的话，心灵之爱却能不因时间的流逝而被感悟，从而展现它的永恒。诚然，人生有时也会闪现如此境界：肉体悸动的一刹那，灵魂也随之飞翔，这是生命的真正感动!这感动犹如不朽的火焰，只要它深情地燃烧过，即使躯体垂垂老矣，一旦忆起这青春之火，人类依然将品味到生命的欣慰。

(富 华)

第六章 婚姻·家庭·代沟

婚 姻

罗 素

(1872—1970)，英国哲学家、文学家。本文选自《真与爱——罗素散文集》，江燕译，上海，上海三联书店，1988。

在这章中我们要讨论的是婚姻，它同儿童无关，而仅仅是作为男女之间的一种关系。当然，婚姻不同于其他性关系，因为婚姻乃是一种法律制度。在大多数社会中，婚姻也是一种宗教制度，但婚姻的法律方面是主要的。这种法律制度体现着一种习惯，它不仅存在于原始人类之中，而且也存在于猿和其他各种动物之中。动物实际上也从事婚姻的行为，而且无论在哪里，对于哺养新生动物来说，也需要雄性动物的合作。一般说来，动物中的婚姻是一雌一雄的，而且按照有些权威人士的说法，在类人猿中更是这种情况。如果这些权威人士的说法是可以相信的，看来这些幸存的动物并没有遇到那些缠扰人类社会的问题，因为雄性类人猿一旦同某个雌性类人猿结婚之后，就失去了对任何其他雌性类人猿的吸引力；同样，雌性的类人猿一旦同某个雄性类人猿结婚之后，也就失去了对任何其他雄性类人猿的吸引力。因此在类人猿中间，虽然没有宗教的帮助，却不知道犯罪，因为本能足以产生道德。有些证据说明，在最低等的野蛮人类中也存在类似的情况。据说在南非布西门族中就存在严格的一夫一妻制，而且据我所知，塔斯马尼亚人(现在已经绝迹)就是必定忠于他们的妻子的。即使在有文化的人类中，有时也能发现隐隐约约一夫一妻制本能的痕迹。考虑到习惯对于行为的影响，人们也许感到惊奇的是，一夫一妻制对于本能的约束并不比本能本身强。不过，作为人类理智特点的一个例证，从那里可以同样迸发出他们的罪恶和智慧，亦即具有打破旧习惯和引入一系列新行为的想像力。

看来也许最早打破原始人类一夫一妻制的是经济动机的介入。这种动机影响着性的行为，它是十分不幸的，因为它以奴隶或买卖关系取代了以本能为根据的关系。在早先的农业和畜牧业社会中，妻子和孩子都成为男人的经济财产。妻子替男人工作，孩子长到五六岁之后也开始从事耕种或看守牛羊的工作。这样一来，那些最有能力的人就以尽可能地占有更多妻子为目的。一夫多妻很少能够成为一个社会的普遍的事情，因为一般说来女性并不是大量超额的，因此一夫多妻只是头人和富人的特权。许多妻子和孩子成为一种有价值的财产，因此，也就提高了所有者原先的特殊地位。这样，作为一个妻子的主要作用就变成一种为了获利的工具，就如同驯养的动物一样，而她的性的作用就成为次要的了。在文明这个发展阶段中，一般说来男人同他的妻子离婚是很容易的，虽然他必须为此退还女方的嫁妆。但是，一般说来女方要想摆脱她的丈夫却是不可能的。

大多数半开化的社会对于通奸的态度是同这种观点一致的。在最低等的文明阶段，通奸有时是被允许的。据说萨摩亚岛人外出旅行时，十分希望他们的妻子在他们不在的时候，想法安慰自己。但是，在稍高文明发展阶段中，妇女通奸就要被处死或尽可能地给予很严重的惩罚。在我年轻时，人们都知道蒙哥·帕克［注释：蒙哥·帕克(1771—约1806)：苏格兰探险家，曾到尼日尔河探险。——译者注］谈到过关于孟巴·诚巴［注释：孟巴·诚巴：非欧苏丹西部黑人部落的术士或迷信崇拜物，土人信其能驱邪除祟。——译者注］的事，但我感到痛心的是，最近我发现有教养的美国人却把孟巴·诚巴说成是刚果的一个神。实际上它既不是神，也同刚果无关。他是上尼日尔河的人捏造的虚构的魔鬼，用来恐吓犯了罪的妇女的。蒙哥·帕克这样说必然暗示出伏尔泰关于宗教起源的观点，而这种观点遭到现代人类学者谨慎的压制，因为他们不能忍受有理性的卑鄙举动去干涉野蛮人的行为。一个同别人的妻子发生性交的人当然是犯了罪的，但一个同未婚女子发生性交的人不会招致任何罪，只是他降低了这位未婚女子在婚姻市场上的价值。

由于基督教的出现，这种观点发生了变化。从此，宗教在婚姻中的成分逐渐增加了，而且对于违背婚姻法律的惩罚，其根据是戒律，而不是财产。对于同别人的妻子发生性交，那个人固然是犯罪，而婚姻之外的任何性交的发生也都是对上帝的犯罪，而且按照教会的看法，这是一个很严重的问题。由于同样的理由，以前允许男人可轻易休妻的权利，现在已成为不可能的事了。婚姻成了一种圣礼，因此是终生的了。

这对于人类的幸福来说，是得还是失?这很难说。在贫苦的农民中间，结了婚的女人的生活始终是很苦的，而且大体说来，没有文化的农民生活是最苦的。在最野蛮的民族中，女人到了25岁就衰老了，别想保持这个年龄应有的姿色了。把女人当做一种家畜的观点，对于男人来说无疑是很高兴的事，但对于女人来说，这意味着劳苦和辛酸的生活。基督教虽然在某些方面使妇女的地位下降，特别是在富人阶级中是这样，但它至少还承认在神学上妇女同男人是平等的，而且否认她们是男人的绝对

的财产。一个结了婚的女人虽然没有权利抛开她的丈夫去和别的男人生活，但她却能为了宗教生活而抛开她的丈夫。大体说来，在大多数人中，基督教的观点比基督教以前的观点更容易使妇女得到更高的地位。

当我们回过头来看看今天的世界，并反躬自问，造成幸福和不幸的婚姻一般说来是什么条件时，我们会得出一种多少有点奇怪的结论：那就是愈是有文化的人，似乎愈不能同他的伴侣享有偕老的幸福。爱尔兰的农民虽然直到现在婚姻还由父母包办，但据那些了解他们的人说，大体上他们的婚姻是幸福的，而且夫妇生活是贞洁的。一般说来，婚姻在那些彼此之间差别较小的民族中是最容易的。如果男人与男人之间、女人与女人之间均差别甚小，那就没有什么特别的理由后悔同这个人结婚而没有同别的人结婚。但是，如果人们的兴趣、职业、爱好都各种各样，那么就会要求其伴侣是情投意合的，而且当他们发现已得到的比可以得到的要少时，就会产生不满足的感觉。教会仅从性的观点看待婚姻，它不知道为什么这个伴侣同那个伴侣不一样，因此它虽然主张婚姻是不能解除的，却认识不到，这种婚姻中常常包含着痛苦。

造成幸福的婚姻的另一个条件是没有其他女人插足，和尽可能减少男人同其他有风度女人接触的社交机会。如果除了自己的妻子，不可能同其他女人有性的关系，那么大多数人也就完全满足于这种状态，而且除了极坏的情况外，他们也将觉得这是十分可以的了。对于做妻子的来说也同样如此，特别是如果她们并不想从婚姻中得到更多的幸福的话。这就是说，如果夫妇双方都不想从婚姻中获得更多的幸福，那么婚姻大概可以说成是幸福的。

同样，社会习俗的固定性也可以避免所谓不幸的婚姻。如果我们承认婚约是最终的和不可改变的，那就没有什么刺激能引起我们的幻想去迷失于婚姻之外，以为可以得到更心醉神迷的幸福。在这种思想状况下，为了获得家庭的和睦，无论丈夫或妻子都只需要不至于堕落到一般所承认的正派行为的标准之外就行了，不论这种标准是什么。

在现代有教养的人们中间，这些造成所谓幸福婚姻的条件都不存在，因此，人们发现经过最初几年之后而仍然幸福的婚姻并不多见。其中虽然有些婚姻之所以不幸是同文化有关。如果男人和女人具有更高的文化教养，那么还有些不幸的婚姻是可以避免的。现在让我们先讨论后一种情况。在这些情况中最重要的是坏的性教育，而且这种教育在富人中比在贫苦农民中更普遍。农民的孩子在小时就习惯于生活中的这种事，他们不但在人类中，而且在动物中都可以观察到这种事。因此，他们对此既不会无知又不会过于严正。相反地，那些娇生惯养的富人家孩子却被禁锢于有关性的实际知识之外，而且即使是最现代的父母，他们虽然能给孩子以书本知识，却不能给孩子以一种农民孩子从小就能熟知的实际知识。基督教教义的胜利就在于，当男女双方结婚时，任何一方都不预先具有性的经验。在这种情况中，大多数的结果是不幸的。人类中性的行为不是出于本能，所以没有经验的新娘和新郎，也许对此十分无知，因而也就会因为含羞和不愉快而感到难为情。如果说只有女人是天真的，

而男人从娼妓那里已经有了知识，这还差不多。大多数人没有认识到，婚后也需要一种求欢之情，而许多出身名门的女子不知道，如果婚后她们仍然保持拘谨和肉体上的冷淡，这于她们的婚姻是有害的。所有这一切都可以通过较好的性教育来加以纠正，而且事实上对现在这一代青年的性教育，比起对他们的父母和祖父母要好得多。在女人中经常有一种普遍的看法，那就是她们在道德上要比男人高尚，因为女人在性关系中快感比较地要少些。这种态度使得夫妇之间不可能保持真诚的伴侣关系。当然这是完全不应当的，因为性交中得不到快乐，不是道德的，这完全是由于生理上或心理上的缺点造成的，正像不能从食物中获得快感一样，这在100年前对于高尚女子也是这样要求的。

但是，造成不幸婚姻的其他现代原因并不容易铲除。我认为在那些未开化的人中，无论男女，一般说来在本能上是一夫多妻的。他们可能深深地爱着一个人，而且在若干年中专一于此人，但迟早这种性的关系要失去它敏锐的热情的；随后，他们就会在别处再寻找恢复这种以往的快感的战栗。当然，也可能为了道德而控制这种冲动，但又难以阻止它的出现。随着女子自由的增长，夫妇间不忠比以前有了更多的机会。这种机会造成了邪念，这种邪念造成了欲望，而这种欲望如果没有宗教上的顾忌就造成了行动。

妇女的解放，在许多方面使得婚姻成为一件更困难的事。从前妻子是使自己适应丈夫，而丈夫却并不使自己适应妻子。但是现在，根据妇女对于个人和自己事业的权力，许多做妻子的就不愿意使自己过分地适应她们的丈夫了，而那些仍留恋原先男性统治的传统观念的人却又想不通为什么他们应该去适应。这种忧虑的产生特别同不忠有关。在过去，丈夫的偶然不忠，一般情况下他的妻子并不知道。如果妻子知道了，他就招认犯了罪并使妻子相信他是一个悔过的人。另一方面，妻子通常是贞洁的。如果妻子不贞洁，而且她的丈夫知道了，那么婚姻就会破裂。现代的许多婚姻中，虽然不要求相互间的忠实，但妒忌的本能仍然残存，并常常破坏任何持久的密切关系，尽管夫妇间并无公开的争执。

现代婚姻中还有另外一种困难，这种困难是那些最意识到爱的价值的人特别能感觉到的。只要爱是自由的和自然的，它必然兴隆茂盛；而如果爱是一种责任，那它只能凋谢枯萎。因为如果说你的责任是爱某某人，这使你恨他(她)。把爱同法律保证结合在一起的婚姻一定造成两头空。雪莱说：

我从没有和那伟大的教派发生过关系，

它的教义是无论谁只能从人群中选择一女或一友，

不论其他的人是多么聪明和美丽，

我们都应从惨淡的记忆中把她们忘记。

这就是现代的道德律，这就是那些可怜而疲倦的奴隶，

踯躅着的陈腐之路。

他们走向坟墓似的家庭，

这家庭是建立在这世界的大道之上，

带了个被束缚的朋友，如同一个妒忌的仇敌，

走上那漫漫的旅途，

又是遥远，又是凄迷。

无可怀疑，如果因为婚姻而拒绝所有来自其他方面的爱，这是泯灭我们的感受性、同情心和有价值的人类交际的机会。从大多数理想主义者的观点来看，这就是亵渎本质上是可向往的事物，而且像各种约束性的道德一样，它势必助长人们称之为对整个人生的警戒观点，这种观点就是指总是在寻找机会去禁止某些事。

由于所有这些原因(其中有许多原因无疑是同善的事物密切相关的)，婚姻就成了一件困难的事，而且如果不使它有碍幸福，那就必须想出某种新的方法。有一种解决方法人们常常提出，而且在美国实际上一般人也常常试用，这就是可以轻易离婚。当然，我同大家的主张一样，即离婚应当比英国法律所允许的享有更多的自由，但我并不认为轻易离婚是解决婚姻痛苦的方法。没有孩子的婚姻，离婚可能常常是一种正确的解决办法，即使双方的行为都很不错；但如果有了孩子，那么巩固婚姻关系，在我看来，就是一件十分重要的事情(这个问题我将放在有关家庭问题中讨论)。我的意见是，如果婚后生了孩子，而且夫妇双方对他们的婚姻关系的态度是合乎理性的和高尚的，那么我们就应希望这种婚姻是终身的，但这并不排除其他性的关系。如果刚结婚时感情热烈，而且后来也有了夫妇双方所希望的孩子，那么这种婚姻就应在夫妇之间产生一种深切的关系，使他们感觉到在他们的伴侣生活中有着某种极有价值的东西；而且即使在性欲衰退后，即使夫妇一方或双方感觉到他们的性欲是为了第三者，情况也仍然如此。这种婚姻的完美由于妒忌而受到妨碍，然而妒忌虽是一种本能的感情，如果认识到它是不好的，而且也认识到它不是表达一种正当的道德义愤，它是能够加以控制的。一种经历了多年考验，而且又有许多深切感受的伴侣生活是有其丰富的内容的，恋爱初期虽然可能极为愉快，却不可能具有这种内容。无论谁只要理解这种价值是需要经过长时间的培养才能造成的，他就不会为了寻求新的爱而轻易地抛弃这样的伴侣生活。

所以，对于有教养的人来说，获得美满婚姻是可能的。但为了做到这一点，必须满足下列一些条件：双方必须要有完全平等的感情，必须不干涉双方的自由，必须保持双方身体上和精神上最完美的亲密友谊，对于

价值标准必须有相近的观点(例如，如果一方只以金钱作为价值标准，而另一方只以高尚的事业作为价值标准，那就绝对不行)。如果具备了这些条件，我相信婚姻就是两人中间最美好和最重要的关系。如果说以前不常有这种情况，那主要是由于双方都把自己看做是对方的警察。如果婚姻达到了它所能达到的状况，那么夫妇双方都应认识到，无论法律怎么说，在他们的私生活中，他们都必须是自由的。

1929年

性革命与婚姻进步

潘绥铭

(1950—)，中国当代学者。本文选自作者《中国性现状》，北京，光明日报出版社，1995。

提起性革命，许多人会立即想到它破坏甚至消灭婚姻。在中国，这更是人们痛恨性革命的主要原因。其实，历史的真相绝非如此简单。我们可以把问题分解成三个方面来考察：一、性革命高潮与婚姻制度改变，谁先谁后，谁是因谁是果?二、性革命高潮主要冲击了传统婚姻的哪些方面?三、性革命造就了什么样的新婚姻形式?

婚姻本身的变化是性革命的前提 近一万年的农业社会中，无论一夫一妻制还是一夫多妻或一夫一妻多妾制，婚姻实际上都遵守着四条共同准则：(1)婚姻首先是对财产的占有、合并或继承关系，性交关系则是次要的甚至可以忽略不计；(2)婚姻神圣，不可离异；(3)男权(夫权或父权)统治着女性(妻或女)；(4)婚姻不仅严禁婚前与婚外性行为，也降低或贬斥婚内性生活。但时至19世纪后半期，随着现代大工业社会的生产生活方式的逐步确立，西方各国的婚姻形式与制度开始背离这四条准则，使性革命成为可能。

首先和最重要的是，工业社会确立了以个人为单位，而不是以婚姻或家庭为单位来参与社会的生产、占有与分配的经济原则。一个人从社会获取多少报酬，完全依据他(她)自己付出了多少劳动，根本不考虑他(她)的配偶、双亲或子女有多少或有没有收入。由于女性和青少年大量参加社会生产，获取独立的收入，农业社会中那种由男性家长独占家庭一切收入，然后供养妻儿老小的制度再也无法维持下去了。因此，英国在1857年、1870年分别立法保障妻子的财产权，最终于1882年通过了《已婚妇女财产法》。这是英国历史上最重要的法律之一。它规定夫妻婚前婚后财产都分别拥有、分别核算，而不是共同拥有。19世纪末和20世纪初，西方各国都把夫妻财产分立作为法定选择之一与共有财产制并

列。本世纪20年代，斯堪的纳维亚各国一律实行夫妻财产分立。这样，婚姻就不再是某种财产同盟，也不再是男权王国。一方面夫妻性爱在婚姻中的地位大大上升，另一方面婚姻本身也失去了制裁性爱转移的最有力手段，用停止供养或离婚来惩罚配偶，已没有原来那么大的效力和威慑力。同样，为获取财产而结婚也行不通了。

其次，基督教所一贯鼓吹的“婚姻神圣论”，在19世纪末期开始破产。尽管各国法律直到20世纪60年代仍坚持“责任主义”，即配偶一方有过失的才可离婚。但在实际社会生活中，离婚现象早已剧增。从1900年到1924年，英、美、法、德、比、荷、丹麦、挪威、瑞典、瑞士等国每10万人口中的离婚数，平均增长126.8%，其中英国增加8.3倍，德国增加4倍，法、比、丹麦、瑞典都增加3倍以上。美国虽只增加2倍多一点，但离婚率最高，已达每年每千人口中有1.6人离婚，超过1986年的中国近一倍。严格说来，离婚并不是性革命的内容，而是婚姻革命的一个方面，但作为一种法定形式的性对象再选择，离婚的增加无疑有助于人们对性活动和性关系采取更为宽容与开明的态度。

第三，婚姻对性活动的垄断也开始破除了。早在18世纪初期，法国工人和城市贫民中就盛行不履行结婚手续的、不专一的、不白头到老的“浪漫婚姻”。19世纪中期，连马克思、恩格斯这样的学者，也惊叹普通大众中非婚姻行为的广泛与多样。因此，西方各国上层社会发起了一场广泛、长期的“道德净化”运动，力图把下层人民中实际存在的性关系纳入法律或宗教的规范之内。结果，这种运动促使各国在20世纪初承认或默认了事实婚姻的合法权利，以及私生子女的合法权益。事实婚姻的出现非同小可。它打破了农业社会那种必须先结婚，然后才能性交的传统，等于承认了是性交而不是契约缔造了婚姻，等于承认了婚前性交也是合理合法的。婚姻开始恢复它本来的自然面目：首先是为了性交，首先是一种性交关系。同时，对私生子女权益的承认，标志着对婚外性交的惩罚已大大减轻。古今中外，人们禁止和惩罚通奸的第一位理由，就是防止私生子女干扰财产占有与继承关系；遏止婚外性交的最大威慑力量，也是对可能有私生子女出生的恐惧。现在，婚姻制度本身的变化已使它无力再像以往那样垄断一切性活动了。

这样，到第一次世界大战爆发时，欧美各国的婚姻状况，不但为性革命第一次高潮提供了坚实基础，而且简直是在促使它不得不出现了。

性革命冲击了什么样的婚姻?　与我们通常认为的相反，性革命高潮不是首先出现于资本主义西方，更不是美国，而是革命胜利后布尔什维克党领导下的社会主义苏联，然后才传到西欧各国。此外，它的发起者和参加者也不是资产阶级分子，而是大学生和以工人为主的大城市青年。它的主要口号也并不是屡遭批判的“爱情杯水主义”，而是自由同居和友爱婚姻。

十月革命后，苏联革命青年在内战中无暇考虑性问题。1920年到1927年的和平时期，他们提出“补偿自我”的口号，但又不愿再返回传统婚姻

的篱笆之内，于是首先出现了离婚自由运动。1924～1927年间，离婚对数占结婚对数从5.3%剧增到21.2%，而结婚不满1年就离婚的，在1921年的列宁格勒占33.1%，在1925年的白俄罗斯农村占51.2%，在乌克兰全境占36.4%；结婚4年以上才离婚的，在各地都只占1/4左右。

婚姻既已松散和多变到如此程度，青年也就不再以缔造和维持婚姻作为性爱的目标了，各种非婚性爱大量涌现。1922年，在以“工农兵学员”为主的大学生中，甚至像莫斯科的斯维尔德洛夫共产主义劳动大学这样的干部学院中，同时过婚内婚外两种性生活的学生占62%，没有性实践的男生只占12.3%，女生只占33.4%，女生包括正式结婚在内的种种性关系中，长期保持的很少，而短期的和同时与多人性交的却在男生中占84.3%，在女生中占55.2%。希望过性生活，又不愿用婚姻束缚双方的人占77%。敖德萨大学甚至有48.2%的学生根本否定爱情的存在。

值得注意的是，当时布尔什维克党是把这些现象看做婚姻革命与进步的。《真理报》曾数度宣布：把党员的离婚或性行为问题拿到支部会上来讨论，“是小资产阶级的梦呓”；“对那些热心维护婚姻神圣论的同志，我们要说：党不是天主教会”。可惜，1927年斯大林上台并大搞“社会主义改造运动”之后，这些实践和开明态度都遭镇压。直到1956年，苏联成了一个派民兵上街查禁男女亲昵的“严肃”国家。

在欧洲资本主义国家，20年代也是一个性革命高潮期，但各国政府和教会都把它归罪于马克思的唯物主义和苏联布尔什维克的婚姻革命，也归罪于犹太人，因为早期性学家大多是犹太人。保守派惊呼：“敌人已来到我们的家门口，它就是性革命。”但进步人士却为之欢欣鼓舞。劳伦斯借小说中女主人公之口呼唤：“给我古代那种火辣辣的爱吧。现在这些矫揉造作而又垂涎三尺的年轻绅士们，实在叫我恶心透了。”德国和法国都有些知名人士号召“自由性爱”，还组成“自由同居联盟”和巡回演讲团。双方的斗争十分激烈，奥地利左翼作家伯特威尔，由于办刊物鼓吹自由同居，被一个19岁的技校学生“出于道德义愤”所枪杀。罗素则被美国法官禁止赴美任教。美国原法官和参议员林西，则因主张友爱婚姻而险些被起诉。希特勒更是彻底，一上台就颁布了否定任何婚姻变化的法律，镇压或驱逐了一切主张婚姻改良的人。

20年代西欧性革命主要表现为城市青年的不结婚而同居。他们有的像事实婚姻那样长期共同生活，却故意不去履行法定或宗教结婚手续；有的则仅仅短暂同居，友好分手，各觅新偶。德国各大城市在1924年前后，25岁以下的男女青年中40%左右不结婚而同居。北欧各国和法国大约占1/3，英国和南欧相当少，东欧各国则与德国差不多。在美国情况有所不同，公然不婚同居不大可能，主要是婚前性行为的剧增。1919～1929年间，对大学生的不同统计表明：女生婚前失贞的约占25%～51%，未婚先孕的占3%～11%；男生婚前性行为占48%～67%，但其中70%以上的青年在日后都正式结婚了。因此，无论欧美，性革命第一次高潮所冲击的都是传统的结婚年龄、结婚方式和结婚后的义务，婚后的婚外性关系既不多又未见增加。这显然不是消灭婚姻制度，更不是性的

绝对自由或性混乱。严格说来，性革命首次高潮只不过是沿着婚姻本身变化的轨迹产生某种跃进，把可变异的事实婚姻极大推广而已。

第二次性革命高潮出现于60年代和70年代。它的最主要表现仍然是婚前性行为和不婚同居的再次跃增。其中第一个现象是首次性交年龄的降低，即实际“结婚”的提前。美国1984年平均为16岁，瑞典1967年平均为17岁，1976年平均为16岁。第二个现象是婚前性伴侣不仅一人，约半数有两人或更多，1967年瑞典约10%女性、5%男性的婚前性伴侣超过5人。第三个现象是不婚同居。美国1960～1977年间增加一倍，大学男生中已占34%，女生中占23%。瑞典1966年后结婚率剧降，到1977年全国所有同居者中有15%是非婚者。联邦德国青年中不婚同居者到1983年已占约20%。1982年法国青年中约有一半在实行试婚。这三种现象都说明，性革命所破除的是传统婚姻对人们婚前性选择与性调适的束缚，而不是婚姻本身。事实上，绝大多数婚前性交者日后都结婚了，而性革命高潮之时，正是女性人口中独身者最少之时。

说到底，人们之所以误认为性革命消灭了婚姻，是因为他们死抱住传统的婚姻标准不放，似乎只有入洞房才性交的、一次选择就定终身的、办理法律或宗教手续的两性结合才叫婚姻，但实际上人类婚姻从以性爱为首要内容开始，经历了万年农业社会的异化，目前终于有可能复归它的自然本质了，这一点尤其体现在性革命对婚姻的正面贡献之中。

性革命推动婚姻美满与多样化 首先，性革命并未引起婚外性交的巨大增加。在美国，1948年的《金西报告》表明：36～40岁的男性有婚外性交的占28%，同龄女性占17%；直到1977年，男性仍不过30%，女性占39%。在举世公认的性最开放之国瑞典，1967年时在过去一年内有婚外性交的人只占男性的6%和女性的4%；即使算上过去5年内有婚外性交的人，男性也只占30%，女性占24%。如果把美国和瑞典相比较，结果十分有趣：美国1976年有84%的人坚决反对任何婚外性交，但其实际发生率为男女平均34%左右；瑞典1967年有25%以上的人宽容偶然的婚外性交，有12%的人宽容任何婚外性交，然而实际发生率却仅为男女平均15%左右。性学家分别研究了1973年时的9种不同文化，发现对婚外性交持最宽容态度的是丹麦，其次是瑞典，但它们的婚外性交实际发生率却远低于那些不宽容的文化。

其次，性革命广泛传播了性学成果，使人们更加重视婚内性生活的质量，重视协调的性生活对婚姻美满的巨大积极作用。婚内的性满足一直为基督教所不齿，也是其禁欲主义的表现之一。自本世纪20年代开始，弗洛伊德、霭理士、罗素、林西等人才把夫妻生活的概念扩大，把性的亲近与满足包括进去。女权运动又摧毁了男性对婚内性生活的主宰，促使他们尊重妻子的性权利与性要求，也解脱了一大批性冷淡的女性。试婚、不婚同居、离婚自由等，使人们普遍接受了性生活是一种相互服务和共同享受的观念。结果，以性生活是否和谐来判断婚姻是否成功的思想，30年代即已在瑞典出现，第二次世界大战前在美国已很普及，50年代前半期已被整个西欧所接受。此后，各国婚姻法实际上都承认：无性

交能力者不得结婚，性生活严重不和可以成为离婚理由。在普遍的民意调查中，60年代之后各国夫妻都把性生活和谐美满列在婚姻目标与评价标准的前几位，绝大多数青年都视为仅次于爱情的最重要事物。进入80年代以来，美英保守主义势力抬头，性革命似乎在退潮，但实际上是多数人认为，性革命不应过多地在性关系方面做文章，而应努力提高性生活质量。对人的幸福来说，最重要的不是与多少人性交或何时以何种形式开始性交，而是能否从中获得美好的体验，能否促进身心健康。因此，尽管人人都恐惧随意性关系会带来艾滋病，但提高性技巧和性感受的研究比以往更加深入，其成果的传播更为广泛。总结性的数据则是：80年代美国人婚内性生活的频率，比60年代初期增加20%以上。

第三，性革命否定了传统婚姻对性的绝对垄断，使性成为自然的和独立的现象，也就为婚姻形式的多样化开辟了道路。由离婚率高再婚率也高形成的“连续多配偶”现象、不婚同居现象、男女独身现象、多男女共同家庭、同性恋婚姻等，都是建立在不禁欲以及性与法定婚姻相分离的基础之上。即使那些不存在性关系的无婚家庭，例如孤寡老人与不相识青年共同生活的无亲组合，甚至青年男女的无性同居，也都必须建立于性与婚姻相分离的基础之上。从这个意义上说，性革命所促进的多样化婚姻的当事者，在控制自己的性活动方面既拥有更多的自主选择权，不必受制于传统婚姻，又具有更高的自觉性和更深刻的人权意识，不会借婚姻之名或共同生活之形式，来谋取性满足。多样与可变的婚姻形式当然是更广泛的性选择的自由，但这自由同时也包括着不选择或拒绝被选择的自由。许多人无法理解和相信这种自由中所包含的更高的道德水准，用逛妓院的眼光来看待婚姻多样化和性革命，难免误认为是群交或放纵。西方学者则从切身实践与考察出发，预测未来的婚姻将只剩下两大功能：性感与性的交流。

有关同性恋的伦理问题

王小波

(1952—1997)，中国当代作家。本文选自《王小波文集》第4卷，北京，中国青年出版社，1997。

1992年，我和李银河合作完成了对中国男同性恋的研究之后，出版了一本专著，写了一些文章。此后，我们仍同研究中结识的朋友保持了一些联系。除此之外，还收到了不少读者的来信。最近几年，虽然没有对这个问题做更深的研究，但始终关注着这一社会问题。

从1992年到现在，关注同性恋问题的人已经多起来。有不少关于同性恋的研究发表，还有一些人出来做同性恋者的社会工作，我认为这是非常好的事情。当然，假如在艾滋病出现之前就能有人来关注同性恋问题，

那就更好一些。据我所知，因为艾滋病流行才来关注这个问题，是件很使同性恋者反感的事情。我们的研究是出于社会学方面的兴趣，这种研究角度，调查对象接受起来相对而言比较容易些。

做科学研究时应该价值中立，但是作为一个一般人，就不能回避价值判断。作为一个研究者，可以回避同性恋道德不道德这类问题，但作为一个一般人就不能回避。应该承认，这个问题曾经使我相当的困惑，但是现在我就不再困惑。假定有个人爱一个同性，那个人又爱他，那么此二人之间发生性关系，简直就是不可避免的。不可避免、又不伤害别人的事，谈不上不道德。有些同性恋伴侣也会有很深、很长久的关系。假如他们想要做爱的话，我想不出有什么理由要反对他们。我总觉得长期、固定、有感情的性关系应该得到尊重。这和尊重婚姻是一个道理。

这几年，我们听到过各种对同性恋的价值判断，有人说：同性恋是一种社会丑恶现象，同性恋不道德，等等。因为我有不少同性恋者朋友，他们都是很好的人，我觉得这种指责是没有道理的，所以这些话曾经使我相当难过。但现在我已经不难过了。这种难过已经变成了一种泛泛的感觉：在我们这里，人对人的态度，有时太过粗暴、太不讲道理。按现代的标准来看，这种态度过于原始——这可能是传统社会的痕迹。假如真是这样，我们或许可以期望将来情况会变得好些。

我对同性恋者的处境是同情的。尤其是有些朋友有自己的终生恋人，渴望能终生厮守，但现在却是不可能的，这就让人更加同情。不管是同性恋，还是异性恋，对爱情忠贞不渝的人总是让人敬重。但是同性恋圈子里有些事我不喜欢，那就是有些人中间存在的性乱。和不了解的人发生性关系，地点也不考究；不安全、不卫生，又容易冒犯他人。国外有些同性恋者认为，从一而终，是异性恋社会里的陈腐观念，他们就喜欢时常更换性伴。对此我倒无话可说。但一般来说，性乱是社会里的负面现象，是一种既不安定又危险的生活方式。一个有理性的人总能相信，这种生活方式并不可取。

众所周知，近几年来人们对同性恋现象的关注，是和对艾滋病的关注紧密相连的。但艾滋病和男同性恋的关联，应该说是有很大偶然性的。国外近几年的情况是：艾滋病的主要传播渠道不再是男同性恋，它和其他性传播疾病一样，主要在社会的下层流传。这是因为人们知道了这种病是怎么回事，素质较高的人就改变自己的行为方式来预防它。剩下一些素质不高的人，才会患上这种病。没有钱、没有社会地位、没有文化，人很难掌握自己的命运。我倒以为，假如想要防止艾滋病在中国流行，对于我国的流浪人口，不可掉以轻心。

艾滋病发现之初，有些人说：这种病是上帝对男同性恋者的惩罚，现在他们该失望了——不少静脉吸毒者也得了艾滋病。我觉得人应该希望有个仁慈的上帝，指望上帝和他们自己一样坏是不对的。我知道有些人生活的乐趣就是发掘别人道德上的毛病，然后盼着人家倒霉。谢天谢地，我不是这样的人。

鉴于本文将在医学杂志上发表，“医者父母心”，一种人文的立场可能会获得更多的共鸣。我个人认为，享受自己的生活对任何人来说都是头等重要的事。性可以带来种种美好的感受，是人生最重要的资源。而同性恋是同性恋者在这方面所有的一切。就我所知，医学没有办法把同性恋者改造成异性恋者——我猜这是因为性倾向和人的整个意识混为一体——所谓矫治，无非是剥夺他的性能力。假如此说属实，矫治就没什么道理。有的人渴慕异性，有些人渴慕同性，但大家对爱情的态度是一样的，歧视和嘲笑是没有道理的。历史上迫害同性恋者最力者，或则不明事理，或则十分偏执——我指的是中世纪的某些天主教士和纳粹分子——中国历史上没有迫害同性恋的例子，这可能说明我们的祖先既明事理，又不十分偏执，这种好传统应该发扬光大。我认为社会应该给同性恋者一种保障，保护他们的正当权益。举例来说，假如有一对同性恋者要结婚，我就看不出有什么不可以。

至于同性恋者，我希望他们对生活能取一种正面的态度，既能对自己负责，也能对社会负责。我认识的一些同性恋者都有很高的文化素质、很好的工作能力。我总认为，像这样一些朋友，应该能把自己的生活弄得像个样子。我是个异性恋者，我的狭隘经验是：能和自己所爱的女人体面地出去吃饭，在自己家里不受干扰地做爱比较好；至于在街头巷尾勾个性伴，然后在个肮脏地方瞎弄几下是不好的。当然，现在同性恋者很难得到这样的条件，但这样的生活应该是他们争取的目标。

独身生活与对它的喜爱

麦格拉斯 沃尔什

两人均为美国当代学者。本文原载《现代外国哲学社会科学文摘》，1988(2)，谢白羚译。

在人们没有加以注意的情况下，老诺曼底人罗克韦尔式的正规的美国家庭生活的形象正在发生变化。这种生活过去一向是妈妈、爸爸、小孩和家犬共同生活在一种亲密和蔼而又混杂的氛围中。但现在像吉尔德(P.Guild)这样的妇女的情况越来越多了。她年龄30岁，自从离开她双亲的家便单独生活，她把她在马里兰州的切维蔡斯拥有的雅致的市内住宅看做是从美国电话电报公司的管理员职位的挑战中，以及从一连串繁忙的业余爱好中摆脱了出来。她说：“我不认为我会再跟别人住在一起了。”再譬如像吉姆斯·李(J.Lee)这样的男子，他56岁，结婚29年后同妻子离婚，他就很少被他周围一批人所吸引住。这位密歇根养兔场的推销员说：“当你晚上回到家里，就知道这个家同早晨离开时一模一样，空空如也。”

吉尔德出于自择而吉姆斯·李则由于中止婚约，这样他们都加入了这一迅

速发展的少数群体，即“单独用自己的羽毛来筑巢”的美国人的行列。自从1960年以来，全国独身生活的人数已增加了3倍，1986年达到2　120万，现在已接近全部家庭总数的1/4。9个成年人中就有一个独身生活者，到2000年时，还将增加740万人，这些人都将自己操持家务。数字后面的情况

在某种程度上，这仅仅是人口统计的一个实例。目前更多的妇女为了事业而推迟结婚，而离婚和年龄较大的人数都已膨胀。但是一种前所未有的追求个人自由的渴望也起了一定的作用。当就业的机会扩大，收入上升，特别是生育高峰使人们产生了一种渴望，即希望选择一种不需要家庭资助或不受家庭干扰的美好生活。西雅图巴特尔人类事务研究中心的人口学家麦克劳克林(S.McLaughlin)评论说：“在年轻的未婚者中间，关于‘基本个体(primary　individual)’的兴起的说法正在流传。关于生活方式的选择已不再为家庭所控制。”1970年至1986年间，独身生活的人数在25岁至34岁年龄组中增加了346%，在35岁至44岁年龄组中增加了258%。

以米切尔(A.Mitchell)为例，他现在40岁，3年前他建立了“亚特兰大企业网络”，在每周一次的聚会上他把同行人员汇聚在一起。未结过婚的米切尔说：“独身生活给了我集中精力做生意的自由”，“我独自一人，除了我以外，我不必向任何人负责”。

米切尔希望在适当的时候结婚，从统计学观点来看，他的机会是很多的。但是在那些和他同一代的妇女们看来，一个人在20到29岁的时期里决心只专心于事业而将结婚推迟，实际上就是做出一种根本不想结婚的决定。根据耶鲁大学社会学家贝内特(N.Bennett)和哈佛大学经济学家布鲁姆(D.Bloom)(他们关于美国婚姻模式的研究成果在去年发表的时候，曾引起一场骚动)所说，50年代中期出生的8个妇女中就有一个未婚者，而早20年出生的妇女，则是每25个妇女中有一个未婚者。但美国人口普查局的研究报告就比较乐观一些，他们提出的数字为1/12(即12名妇女中有一个是未婚者)。当贝内特和布鲁姆断言，受过大学教育未婚的白种妇女在她们30到39岁的时期中最后终于结婚的只占20%的时候，美国人口普查局却认为这个数字将是66%。即使如此，这仍意味着有34%的人尚未结婚。

独立生活的两个方面

这些妇女中有许多人出于自择将保持独身。她们不再具有经济进取动力，为了单纯的养家糊口便把终身定下来，而不去追求真正的爱情。但是由于妇女年龄的关系，挑选的机会就相当微小了。迈阿密大学的社会学家李普曼(A.Lipman)说：“推迟结婚的妇女往往成为精选部分的人(cream of the crop)。”

再者，1957年战后出生率的高峰意味着在50年代出生的妇女已经陷入了“婚姻压缩”的困境。按传统，她们想寻找比自己大3岁年龄的伴侣，可是她们在人数上超过了待婚候选者的数目。伯吉斯(B.Burgess)说：“在我这样的年龄，我并不具有像大学生一样的选择自由了。”伯吉斯现在37岁，她是在新泽西州莫里斯城的克鲁姆-福斯特公司工作的卫生保健行政管理人员。她住在郊区也无济于事，她说：“生活在社交活动较少的地区限制着我和我的同龄人的交往。”

1986年，470万离婚的美国人和830万中年以上的人过着独身生活。对他们来说，宁愿选择冷寂独居的生活是很少见的。住在纽约市布鲁克林的72岁的寡妇萨弗兰(E.Saffran)说：“这像个监狱。”自从两个男人最近企图强行闯进她的公寓后，天一黑，她便害怕得不敢出门。“一旦你关上房门，它就是这样，像个监狱。夜实在太长了。”但是，当世世代代作为支撑桥梁的家庭作用消失了，和双亲或子女住在一起的取代方法甚至不那么有吸引力了。因为这个原因，同时由于离婚和丧偶者的人数有了迅速的增加，自从1970年以来，离婚独身生活的人数增加了3倍，而中年以上独居者的人数占他们总人数的2/3以上。

韦尔奇(L.Welch)说：“我仍然处在一个适应阶段。”她今年59岁，住在北卡罗来纳州的瓦尔斯通堡。自从她丈夫去世后，她已经学会了算账，并保持收支平衡，她请了一个包工头来修理房屋并单独出去旅游。开始时，她被孤寂所吓倒，下班回家，她就躺倒在放在门口的椅子上。但是韦尔奇热爱她的房子，并且为她现在有能力去对付这种生活而感到自豪。她说：“现在我回家失去了他，过去是他生好炉子，煮好咖啡，现在是我自己把灰掏出来，放进引火物，自己来生火。”

韦尔奇是幸运的，因为她在经济上是独立的。许多寡妇就不是这样。根据“国家中年以上独身生活者公共基金委员会”最新的调查，在1987年里，880万中年以上的独身者中有19%的人(其中80%是妇女)依靠每周不到104美元的收入来维持生活。非白种人的中年以上独身者中间的43%生活在贫穷之中。如果同一般的老夫老妻相比，后者过贫穷生活的比率数为4%。

这种差异主要是由于寡妇们在他们的丈夫去世时失去了社会保障和退休利益。哈佛大学教授怀斯(D.Wise)进行的一项有关老年夫妇问题的研究指出，在丧失丈夫一年之内，孀居者的37%从原先并不贫穷而降到贫穷线之下。当妇女们自己的利益自然增长并且个人退休账目能得到平衡的情况下，这个差距是能够缩小的。与此同时，每一个已婚妇女都必须认真对待可能最终发生的穷困的威胁。2/5的已婚妇女都能指望比他们的丈夫活得长，过着寡妇生活的平均数是15年。

独身但并不感到迷惘空虚

密歇根州一位从事研究独身生活和心理保健的专家阿尔温(D.Alwin)说："单独乘飞机旅行并不一定就是孤独的旅行。"他的大量研究指出，未婚者要比他们已婚的同胞遭受更多的消沉、忧虑和健康不佳的痛苦，这个理论就是说，密切的亲属关系可以保护已婚者免受未婚独身者所面临的压力。但是阿尔温认为，独身生活本身不能对此负责。人们需要同他人保持紧密联系才能得到幸福，但是这不能就此认为，单独生活会阻止这种联系的形成。

他和两位同事对独居的未婚者和居住在一起的未婚人进行了比较，发现一般说来，独居者和居住在一起的人相处就像和同伴们相处一样，感到愉快，有的时候甚至更快乐一些。阿尔温说："人们由此可以获得补偿，很多的独身者能以更高的比例接触户外人。"

这些专家们一致认为，以独居为满足的人特别难于同家庭和朋友建立起紧密的联系。圣地亚哥一位专门从事独身问题研究的心理学家德鲁克(K.Druck)说："在同个人的接触中，我们能感到被人理解和被人接受——再也没有比这个更好的礼物了。""假如这种需要不能得到满足的话，那么它就会转化成健康的问题，并将妨碍工作上的成就和工作效率。"

许多独身者创造出许多家庭代替者——他们的朋友们。北卡罗来纳州夏洛特34岁的里奇(K.Ridge)说："我们的关系是无条件的，我们可以彼此共处一起而不必一定要有很久的时间。"在她经常会面的亲近朋友的圈子中，她可以长时间地、懒散地聊一阵子。有一些人，例如米切尔，则把兴趣转向教堂和寺院，他说："这是我的第二家庭。"西雅图的弗林(D.Flynn)从与他具有共同兴趣的人的交往中而获得一种归属感。这位未婚的听觉学家、马拉松长跑运动员、室内音乐合唱队员、前民族舞蹈家和足球运动员说："我喜欢为某桩事情同某人在一起工作。"

马里兰州的贝塞斯达的一位心理学家韦宾克(P.Webbink)说："一定的宗旨和对一个人的价值的信念，尽管是毫无联系的，但却是使独身生活心满意足的先决条件。"年轻的未婚者可以在他们的工作中找到存在的理由或目的，但是那些生活的有益意义已经被亲人的死亡或离婚破坏了的人们，则必须重新确定他们的价值和筹划新的生活方向。

一位58岁的克利夫兰人迈耶(N.Meyer)说："我来自这样的一代人，即认为不结婚是无所谓的。"她已经在11年前离了婚。她说："我花了5年时间才达到这种程度——我已有足够坚强的力量来说：再婚不是我最优先考虑的问题。我终于问自己：'我是谁?我要求什么?什么是我的优势?什么是我的弱点?为什么我情愿满足于那么一点亲属关系?'"迈耶发现她真正渴望的是接受正规学校教育和事业。现在，她已获得咨询心理学(counseling psychology)学位和正在攻读哲学博士学位。

纽约州沃特敦一位80岁左右的寡妇柯蒂斯(G.Curtis)说："你可以以此为乐，也可以为此感到可悲。"她每周花费数小时走访家庭病室和医院里的

病人，每天做礼拜，每周几次同朋友们一起经管9个高尔夫球场。

社会对独身者表示赞同

即使是那些乐于过独身生活的人也并不认为生活是安逸的。社会仍然把他们看成是已婚者主流中的一股旋涡。尽管有关独身者的小册子的影响正敦促着产品供应者和服务机构能减轻他们在单独生活安排上遇到的困难。社会学家李普曼说："在一代人里，我们已经看到了专供单身者的酒吧间、组合式公寓和休假公寓，以及冰冻午餐和汤类等。"

现在有一些旅游代理商能帮助独身者怎样花钱，有些财务设计人员帮助他们怎样进行投资。一整套行业已经很快发展起来，将这些技术熟练的伙伴安置在自动洗衣场和超级市场，并经过本人宣传，将他们安置在商业网俱乐部和各种定期服务机构——其中最新的形式是：几个城市集团，它的成员是接受定期检查的艾滋病患者。

雇主们正开始认识到并不是所有的工人都有依靠，因而正向他们提供灵活性的一揽子利益，各个教会和犹太教会也在获得信息。一位在纳什维尔联合卫理会公会任职的格林沃尔特(K.Greenwaldt)牧师说，在那里独居者能够参加自己的团体会议和得到离婚咨询，并说："教会发现那里的会员人数不断增长，但却能满足独身者们的需要。"

提供方便是必不可少的

由于有了"标志卡"，现在未婚者来来往往的约会可以得到邮递方面的照顾。坎贝尔汤菜公司自从1983年首次供应单人享用的李氏冷餐以来一直风行不衰，今年夏天又继续推出斯旺森的荷马式饭菜，人们对匹兹堡的小型蛋糕也寄予厚望。现在，有为个人单用厨房提供小型器具，科宁玻璃工厂为单人进食烹调提供小型防微波碗盏。人们不想等到结婚时才去收集瓷器和水晶制品。单身者可以把自己更喜欢的礼物造表列入"布卢明代尔自我登记簿"上，那里同任何婚礼登记处一样地进行着工作。

自从单身者占初次购房者的1/4，房屋建筑者便对他们注意起来了。拉特格斯大学的城市政策研究中心主任伯切尔(R.Burchell)说："我们在考虑少建一些卧室，减少餐室的占地，扩大厨房的面积，因为厨房正在变成单身者的起居室。"他预测户主的卧室将造得更加豪华，起居室配备高级技术的娱乐设施。企业家们也在抓住时机进行各种活动。费城罗宾斯-西尔斯协会的西尔斯(J.Cills)说；"当你还是孩提时，我就是你的隔壁邻居。"这个协会是一大群蜂拥而起的私人服务机构中的一个，它专门为那些太忙而不能自理他们生活的人服务。西尔斯的委托人中有一半是单身者，这些人给她钱让她带着爱畜去兽医处看病，把衣服送去清洗，并到

花店里去等着取花。

沃尔夫(B.Wolf)是芝加哥的独身摄影师，他依靠个人化服务机构拥有者巴尼特(T.Barnett)帮助他购物和当跑腿。他说：“这个世界不是为只凭自己力量做事的人们而建立的。”但是由于美国的单身者发现在数量上具有力量，所以社会越来越对他们表示更多的尊敬。毫无疑问，开辟自己通向生活的道路可能是一项孤独而劳累至极的工作，但是这项工作能得到报酬，并能使人振奋。

法律能惩罚婚外情吗?

姚 洋

(1964—)，中国当代学者。本文原载《读书》，2001(1)。

《婚姻法》新的专家建议稿仍坚持了一贯的明显倾向，即希望通过立法为打击夫妻之间的不忠行为，特别是在一些地方流行的“包二奶”现象提供法律依据。在更深层次上，建议稿的作者们的用意在于希望通过立法扭转道德的“滑坡”。他们的愿望也许是好的，但加强对婚外情的法律惩罚是否就能减少婚外情呢?

对《婚姻法》专家意见稿的争论是很大的。我把反对的观点大体归为三类：一是认为惩罚婚外情是道德泛化的表现，二是认为它是对个人自由的侵犯，三是认为它是开历史的倒车。在我看来，这三种观点都难以站得住脚。首先，道德(以及伦理)和法律之间从来就没有严格的界限，道德可以变成法律，法律也可以让位给道德，道德和法律甚至可以对同一行为做出好与坏的评判。法律在很大程度上是对道德及其他非正式约束的替代——是国家暴力对自然权威的替代。在一个自然社会里(如中国以家族为核心的地缘社区)，道德和伦理是维持社会秩序的基本规则，但其执行并不是自动的，而是通过自然权威，如家族的长者实现的(比如《白鹿原》里白嘉轩对其长子淫乱行为的惩罚)。现代化的过程之一是公法对这种自然权威的替代。但是，公法并不全盘接受自然的道德伦理体系，在许多场合，一些原本由公法所管辖的领域却让位给了道德(比如，在多数国家，法律已经放弃了对淫乱妇女的惩罚)。最后，我们难于在法律和道德之间画出一条截然的界线，还因为法律和道德同时认定某些行为是不正当的，比如，偷盗不仅要受到道德的谴责，而且要受到法律的惩罚。因此，用所谓“道德泛化”来反对对婚外情的惩罚是难以站得住脚的。其次，从个人自由的角度也无法反驳对婚外情的惩罚。不错，惩罚婚外情是对发生婚外情一方自由的限制，但是，它同时是对受害方不受另一方侵害的自由的维护。应当清楚的是，自由不是天然存在，而是一个国家的法律和道德网络所界定的人为现实。对婚外情的惩罚不过是对自由的一次重新分配而已。剩下的问题是，对婚外情的惩罚是不是侵犯

了私人领域，因此不能为之呢?我的答案是否定的，因为公法的进程在很大程度上是对私人领域规则的替代。在中国，地缘和血缘团体曾经独立于法律之外，是公法无权管辖的私人领域；但是，几十年来法律的扩张打破了这一私人领域，从而使得像发生在山杠爷身上那样的行为不再具有合法性。家庭也发生了同样的变化。在美国，虐待子女的父母是要负法律责任的，而那里的“虐待”在许多中国人的眼里，顶多不过是管教孩子的方法而已。一个社会不存在自然的私人领域，因为我们在定义私人领域时已经是在定义一种社会关系：当我们说某个领域是私人领域时，我们实际上是说他人及公法无权管辖那个领域里的个人或群体的活动。综观法律对私人领域的侵入过程，我们所看到的是私人领域的缩小，但其目的恰恰是加强对个人权利的保护。这一判断也适合于婚姻。因此，以保护私人领域为理由也无法反驳对婚外情的惩罚。最后，反对惩罚婚外情的人虽然批评赞成者道德泛化，但他们本身也是在维护一种道德或意识形态：一种排斥将婚姻置于法律管辖之下的意识形态。在一个多元社会里，个人秉持不同的意识形态是完全正常的，不应该有高下之分。因此，以“开历史倒车”来反对对婚外情的惩罚也是难以站得住脚的。

与意识形态争高论低不同，经济学分析法律的功能，看它能否达到预定的社会目标。就婚姻而论，社会目标可以是多样的。比如，我们可以将增加每个人快乐的总和作为目标，可以把增加婚姻的数量作为目标，还可以把离婚率的降低作为目标，等等。但是，这些目标容易引起歧义。比如，第一个目标涉及个人间效用的比较问题，第二和第三个目标会引起激进派的不屑。在这里，我将社会的目标设定为增加高质量的婚姻或减少低质量的婚姻。所谓高质量的婚姻，即婚姻双方或相爱，或对家庭的投入较多，并自愿维持他们的婚姻；双方相爱的程度越高，对家庭的投入越多，则婚姻的质量也越高。我们无法期望所有的婚姻都有爱情，但至少可以期望一个“好”的婚姻的双方都对家庭有所投入，担当起为人夫、为人妻和为人父母的责任，使得家庭和睦，子女得到应有的照顾和培养。低质量的婚姻是那些没有爱情或没有投入的婚姻，是两个人在一起感到痛苦的婚姻。在高质量和低质量婚姻之间还有一片没有定义的领域，社会不对处在这个领域的婚姻做出评判。增加高质量婚姻这个目标可能是赞成惩罚婚外情的人所认同的，但他们可能不认为减少低质量婚姻的数量应该是一个社会目标。相反，激进派可能认为社会本来就不应该有目标，但是，如果接受他们的建议，经济学家就会变成无头苍蝇了。因此，让我置两类人的反对于不顾，把增加社会中高质量婚姻作为一个可以接受的最低限度的社会目标，并由此出发分析惩罚婚外情是否有助于达到这个目标。

让我先从婚姻的属性开始。前面说过，《婚姻法》专家意见稿的一大突破是确定了配偶权：婚姻双方对对方负有一定的责任。言下之意是，一方对另一方的背叛(如发生婚外情)要受到惩罚。从经济学的角度来看，婚姻是一种受法律保护的长期合同(否则的话我们就不需要婚姻注册了)，离婚是解除这一合同的惟一合法手段，而婚外情则是违约，应该受到惩罚。因此，配偶权可以解释为婚姻双方在婚姻这个长期合同中所具

有的权利。从社会角度来看，婚外情对其他家庭具有负的外部性，因为它有示范作用，导致更多的人发生婚外情，从而也产生更多的受害者。更进一步，婚外情的泛滥使得那些对婚姻忠贞不贰的人因为怕受到伤害而怯于结婚。如果婚姻对社会来说具有正面的价值，这些忠实于婚姻的人不结婚就是社会的损失。

但是，承认配偶权不等于说惩罚婚姻违约行为一定能够达到增加社会中高质量婚姻的目的。在法律经济学里有一个有效违约的概念，说的是当违约的社会收益大于其成本时，违约是有效的。比如，甲和乙签订一份合同，同意以十万元的价格将房子卖给乙。但是，在房子交割之前，丙也来看房子，并同意以十二万元的价格将房子买下。甲此时如果违约将房子卖给丙，这笔房子交易的价值因此上升了两万元，甲可以给乙一万元作为违约补偿，自己仍然多得一万元。此时，甲的违约是有效的。因此，法律在处理这类合同的时候不应该禁止违约，而应该确定适当的违约金。事实上，各国的法律正是这样做的。一个法律条文如果诱使较多的有效违约，则不是一个好的法律条文；因此，我们应该避免制定诱使有效违约的法律。婚外情对于某些人来说是故意的违约，应该受到惩罚；但是，对于另一些人来说，发生婚外情是婚姻感情破裂之后不得已而为之，对这种婚外情实施惩罚反倒会降低社会收益。因此，这些人的婚外情可以看成是有效违约。

为分析起见，我假定社会中存在两类人，一类是“花花公子”，另一类是“正人君子”。这里的花花公子和正人君子没有性别之分，也不带任何伦理色彩，使用他们仅仅是形象的比喻而已。花花公子既不想和太太离婚，又要到外面去找情人。他对婚姻和婚外情的投入都不足，对他来说，婚外情是婚姻的补充；或用经济学的语言来说，两者是互补品。正人君子对婚姻的投入很多，而且非等婚姻破裂不去找情人；对他而言，婚外情是破裂婚姻的替代品。

法律对婚外情的惩罚可以有很多种，比如勒令改正、金钱和财产补偿，乃至以刑事犯起诉，等等，在经济学看来，它们的共同之处在于对发生婚外情的人实施了负效用。花花公子的违约不是有效的，因为他的婚外情并不增加高质量的婚姻或减少低质量的婚姻，但造成婚姻另一方的痛苦。当离婚是一个选择的时候，正人君子的婚外情也不是有效的，因为他本可以通过离婚这个合法的手段来结束死亡的婚姻。但是，当离婚成本很高以至于使离婚变得几乎不可能的时候，正人君子的婚外情就可以被看做是有效的。因此，惩罚婚外情是否对社会有利，有赖于离婚成本的高低。这里的离婚成本包括精神和物质两方面。在精神方面，离婚不仅是对自己过去选择的否定，而且要受到来自社会、邻里、亲朋、子女乃至法院的巨大压力。在物质方面，财产分割是离婚的一大难题，而且其难度随着家庭财富的增加而增加。让我们先看一下离婚成本很低的情况。

对于正人君子而言，他在感情没有破裂的时候不会去寻找婚外情。当感情破裂时，他有两种选择：一个是离婚；另一个是不离婚，但背着对方

去找情人。如果离婚成本很低，正人君子在婚姻破裂之后可以选择离婚，无须去寻找婚外情。对于花花公子而言，婚外情是婚姻的补充，因此他随时可能发生婚外情。因此，在离婚成本很低的情况下，在婚外情市场里只会有花花公子，法律惩罚婚外情因此是有利于社会的，因为它不仅补偿了受害方的损失，减少了婚外情对社会的负面影响，而且可能促使花花公子增加对家庭的投入。

但是，如果离婚成本很高，情况就会发生变化。此时，正人君子该离婚的时候可能无法离成，因此，他会去偷偷摸摸地找情人，以替代已经死去的婚姻。由于被抓住的可能性不确定，而没有爱情的痛苦又如此之大，因此，即使是存在法律的惩罚，他也会冒险而为之。在花花公子方面，面对可能的惩罚，他反倒会在婚外情方面有所收敛；因为放弃婚外情虽然有损失，但回到太太身边也没有坏到了极点。当法律惩罚给他带来的负效用足够高时(比如，高于他从事婚外情所带来的正效用时)，他就会放弃婚外情。这样一来，一个可能的结果是婚外情市场中出现逆向选择，即只有正人君子从事婚外情，花花公子却都回家守着太太去了，法律因此惩罚的只是正人君子。但是，正人君子的违约在离婚成本高昂的情况下是有效的。因此，惩罚婚外情在这种情况下是没有效率的。

以上分析是以代表性的花花公子和正人君子为分析对象的。在一个异质社会里，每个人的婚姻效用和离婚成本可能不同，每个人的选择也可能不同。由于人口数目足够大，我们可以想像人们的效用和成本呈连续分布。因此，以上分析的意义在于说明正人君子在统计意义上比花花公子更容易受到法律的惩罚。

我们还可以进一步考察在存在对婚外情的惩罚的情况下人们对婚姻的选择问题。首先，惩罚肯定会使所有的人更小心地选择婚姻对象。在没有惩罚的情况下，正人君子担心的是和一个花花公子结婚；在有惩罚的情况下，和花花公子结婚的可能性下降了，但正人君子现在必须更担心婚姻的质量，因为如果找错了对象，他知道离婚成本很高，而婚外情又要受到惩罚。一个解决办法是投入更多的时间更慎重地去寻找合适的对象，以便获得高质量的婚姻。这时，正人君子中结婚的比例会因为对婚外情的惩罚而下降。另一方面，对于花花公子来说，寻找成本高低对他们影响不大，因为他们本不打算对婚姻进行多少投资，而婚外情又可以为他提供补充。这样一来，对婚外情的惩罚要么没有改变花花公子和正人君子结婚意愿之间的相对强度，要么还会使正人君子比花花公子更不满意结婚。无论发生哪种情况，惩罚都不会增加社会中高质量婚姻的数量。

总而言之，当离婚成本很高的时候，对婚外情实施法律惩罚可能与惩罚的目的恰恰相左。因此，离婚成本的高低是决定对婚外情的惩罚能否奏效的关键因素。就中国目前的情况而言，法律虽然对离婚的限制很少，但来自家庭和社会的压力以及离婚所涉及的财产分割和子女抚养问题使得离婚对多数人来说仍然是成本高昂的行动，因此才有“懒得离婚”之说。在城市，这种说法还带有几分调侃的意味；在农村，离婚就变成实

实在在的战争了。同时，农村地区自由恋爱的比例仍然不高，“父母之命，媒妁之言”仍然是惯常的做法。在某些情况下，法律对婚外情的惩罚可能会被坏人利用来打击无辜者。举个极端的例子。一位农村女子因为家境贫寒被父母嫁给一个付得起彩礼的男子，婚后丈夫对她百般摧残，她因此愤而出走。在流浪和打工的过程中，她遇到了一个自己喜欢的男人，两人因此同居。如果婚外情受法律的制裁，她的丈夫就可以利用法律来惩罚她。赞成惩罚的人想到的可能更多是那些“包二奶”的花花公子，却忘记了法律也会被用来惩罚那些善良的人。

因此，中国目前要做的可能不是惩罚婚外情，而是增加人们选择婚姻对象的自由度，并使离婚更加容易。离婚成本的降低使得人们在婚姻破裂的时候及早离婚，重组家庭。离婚当然对社会不利，但是，离婚率上升的原因和整个社会的变迁相关，不是增加法律惩罚所能扭转的事情。退一步说，即使法律惩罚可以减少由于婚外情所导致的离婚，但是，我们需要的不是“更多”的婚姻，而是“更多、更高质量”的婚姻。至于对婚外情的惩罚，可以让位给非正式约束，如舆论、社会网络、亲朋等，其结果可能反而会好一些，因为只有在特定的社会网络中，谁是花花公子、谁是正人君子才是较容易识别的，而法律由于其普施于人的正式性却无法做到这一点。就目前的道德标准而言，花花公子的婚外情受人们的指责，而正人君子在万般无奈下的婚外情即使不会受到人们的同情，也会得到人们的理解和宽容。

在结束本文之前，我还想对我的分析的一个结果做一点说明。这个结果是，当离婚成本很低时，惩罚婚外情对社会是有利的。那么，是不是等到中国的离婚成本下降之后，我们就可以引进这样的法律呢?如果别的条件不发生变化，我不得不对这个问题做出肯定的回答。但是，要降低离婚成本，别的条件可能必须改变。这首先要求我们的社会和文化心理具有足够的弹性，接纳高离婚率这个现实并在伦理和社会组织方面做出相应的调适。由此我想到了像冰岛这样的北欧国家，那里的离婚率和非婚生比例都很高，人民对此也习以为常，生活的节奏没有因此而打断。这是一种均衡。我们的文化心理大概还无法接受较高的离婚率和非婚生比例，(《婚姻法》专家建议稿不就是一个证明吗?)中国因此处在另一个均衡，并且大概永远也不会达到北欧国家那样的均衡。可是，如果中国真的有朝一日达到了那样的均衡，我们还会提出要对婚外情实施惩罚吗?回答肯定是否定的，因为支持那个均衡的文化心理不会认可对婚外情的惩罚，这不是因为婚外情在那个均衡里的普遍性，而是因为惩罚已经没有必要了：既然离婚成本很低，人们自然可以进行无障碍的“连续婚配”(我的一个学生发明的名词)，婚外情本身因此变得没有必要了。

论父母与子女

莫罗阿

(1885—1967)，法国现代学者。本文选自莫罗阿《人生五大问题》，傅雷译，北京，生活·读书·新知三联书店，1986。

母子这一个社会，在人生中永为最美满的集团之一。我们曾描写女人如何钟爱幼龄的小上帝。在中年时，尤其当父亲亡故以后，他们的关系变得十分美满了，因为一方面是儿子对于母亲的尊敬，另一方面是母亲对于这新家长的尊重和对儿子天然的爱护。在古代社会或农业社会中，在母亲继续管理着农庄的情形中，上述那种美妙的混合情操更为明显。新家庭与旧家庭之冲突有时固亦不免。一个爱用高压手段的母亲，不懂得爱她的儿子，不能了解儿子以后的幸福在于和另一个女子保持着美满的协调，这是小说家们常爱采用的题材。洛朗斯，我们说过，传达此种情境最为真切。例如Génitrix那种典型的母亲(在现实生活中，罗斯金夫人便是一个好例)，能够相信她加于儿子的爱是毫无性欲成分的，实际上可不然。“当罗斯金夫人说她的丈夫早应娶她的母亲时，她的确说得很对。”而洛朗斯之所以能描写此种冲突如是有力，因为他亦是其中的一员之故。

母女之间，情形便略有不同了。有时能结成永久的友谊：女儿们，即使结了婚，亦离不开她们的母亲，天天继续去看她，和她一起过生活。有时是相反，母女之间发生了一种女人与女人的竞争，或是因为一个年轻而美貌的母亲嫉妒她的娇艳的女儿长大成人，或是那个尚未长成的女儿嫉妒她的母亲。在这等情形中，自然应由两人中较长的一个，母亲，去防范这种情况的发生。

父爱则是一种全然不同的情况。在此，天然关系固然存在，但不十分坚强。不错，父亲之中也有如葛里奥［注释：巴尔扎克小说中的主人翁。——译者注］型的人物，但正因为我们容受母亲的最极端的表象，故我们把葛里奥型的父亲，认为几乎是病态的了。我们知道，在多数原始社会中，儿童都由舅父教养长大，以致父亲简直无关重要。即在文明的族长制社会中，幼儿教育亦由女人们负责。对于幼龄的儿童，父亲只是战士、猎人，或在今日是企业家、政治家，只在晚餐时分回家，且还满怀着不可思议的烦虑、计划、幻想、故事。

在杜哈曼(Georges Duhamel)［注释：法国现代名作家。——译者注］的一部题作《哈佛书吏》的小说中，你可看到一个安分守己如蜜蜂似的母亲，和一个理想家如黄蜂似的父亲之间的对照。因为父亲代表外界，故使儿童想着工作。他是苛求的，因为他自己抱着大计划而几乎从未实现，故他希望儿子们能比他有更完满的成就。如果他自己有很好的成功，他将极力压榨他的孩子，期望他们十全十美；然而他们既是人类，终不能如他预期的那样，于是他因为热情过甚而变得太严了。他要把自己的梦想传授他们，而终觉得他们在反抗。以后，有时如母女之间的那种情形，我们看到父与子的竞争：父亲不肯退步，不肯放手他经营的事业的管理权，一个儿子在同一行业中比他更能干，使他非常不快。因此，好似母子形成一美满的小集团般，父亲和女儿的协调倒变得很自然

了。在近世托尔斯泰最幼的女儿，或是若干政治家外交家们的女儿成为她们父亲的秘书和心腹，便是最好的模型。

凡是在父母与子女之间造成悲惨的误解的，常因为成年人要在青年人身上获得只有成年人才有的反响与情操。做父母的看到青年人第一次接触了实际生活而发生困难时，回想到他们自己当时所犯的错误，想要保护他们的所爱者，天真地试图把他们的经验传授给儿女。这往往是危险的举动，因为经验差不多是不能传授的。任何人都得去经历人生的一切阶段，思想与年龄必得同时演化。有些德性和智慧是与肉体的衰老关联着的，没有一种说辞能够把它教给青年。玛特里(Madrid)［注释：西班牙京城。——译者注］国家美术馆中有一幅美妙的早期弗拉芒画，题作《人生的年龄》，画面上是儿童、少妇、老妇三个人物。老妇伏在少妇肩上和她谈话，在劝告她。但这些人物都是裸体的，故我们懂得忠告是一个身体衰老的人向着一个身体如花似玉的人发的，因此是白费的。

经验的惟一的价值，因为它是痛苦的结果，为了痛苦，经验在肉体上留下了痕迹，由此，把思想也转变了。这是实际政治家的失眠的长夜，和现实的苦斗；那么试问他怎么能把此种经验传授给一个以为毫不费力便可改造世界的青年理想家呢?一个成年人又怎么能使青年容受“爱情是虚幻的”这种说法呢?波罗尼斯(Polonius)的忠告是老生常谈［注释：波罗尼斯(Polonius)为莎士比亚剧中的一个人物，他的对于儿女们的劝告是以高贵著名的。——译者注］，但我们劝告别人时，我们都是波罗尼斯啊。这些老生常谈，于我们是充满着意义、回想和形象的，对于我们的儿女，却是空洞的，可厌的。我们想把一个二十岁的女儿变成淑女，这在生理学上是不可能的。伏佛那葛(Vauvenargues)［注释：十八世纪法国伦理学家。——译者注］曾言：“老年人的忠告有如冬天的太阳，虽是光亮，可不足令人温暖。”

由此可见，在青年人是反抗，在老年人是失望。于是两代之间便发生了愤怒与埋怨的空气。最贤明的父母会把必不可少的稚气来转圜这种愤懑之情。你们知道格罗台(Paul Claudel)［注释：法国现代大诗人，与梵莱梨齐名。——译者注］译的英国巴脱摩(Coventry Patmore 1823—1896)的《玩具》一诗么?一个父亲把孩子痛责了一顿，晚上，他走进孩子的卧室，看见他睡熟了，但睫毛上的泪水还没干。在近床的桌子上，孩子放着一块有红筋的石子，七八只蚌壳，一个瓶里插着几朵蓝铃花，还有两枚法国硬币，这一切是他最爱的，排列得很有艺术味，是他在痛苦之中以之自慰的玩具。在这种稚气前面看到这动人的弱小的表现，父亲懂得了儿童的灵魂，忏悔了。

尤其在子女的青年时代，我们应当回想起我们自己，不要去伤害那个年龄上的思想，情操，性情。做父母的要有此种清明的头脑是不容易的。在二十岁上，我们中每个人都想：“如果有一天我有了孩子，我将和他们亲近；我对于他们，将成为我的父亲对于我不曾做到的父亲。”五十岁时，我们差不多到了我们的父母的地位，做了父亲或母亲。于是轮到我们的孩子来希望我们当年所曾热切希望的了。变成了当年的我们以后，

当他们到了我们今日的地位时，又轮到另一代来作同样虚幻的希望。

你们可以看到，在青年时期，伤害与冲突怎样地形成了所谓“无情义年龄”。在初期的童年，每人要经过一个可以称为“神话似的”年龄：那时节，饮食、温暖、快乐都是由善意的神仙们赐予的。外界的发现，必须劳作的条件，对于多数儿童是一种打击。一进学校，生活中又加添了朋友，因了朋友，儿童们开始批判家庭。他们懂得，他们心目中原看做和空气水分同样重要的人物，在别的儿童的目光中，只是些可怪的或平庸的人。“这是整个热情的交际的新天地。子女与父母的联系，即不中断，也将松懈下来。这是外界人战胜的时间，外人闯入了儿童的灵魂。”这亦是儿童们反抗的时间，做父母的应当爱他们的反抗。

我们曾指出一切家庭生活所必有的实际色彩与平板，即使宗教与艺术亦无法使它升华。青年人往往是理想主义者，他觉得被父母的老生常谈的劝告所中伤了。他诅咒家庭和家庭的律令。他所希望的是更纯粹的东西。他幻想着至高至大至美的爱。他需要温情，需要友谊。这是满是誓言，秘密，心腹的告白的时间。

且这也往往是失望的时间，因为誓言没有实践，心腹的告白被人欺弄，爱人不忠实。青年人处处好胜，而他所试的事情件件都弄糟了。于是他嫉恨社会。但他的嫉恨，是由他的理想的失望，他的幻梦与现实之不平衡造成的。在一切人的生活中，尤其在最优秀的人的生活中，这是一个悲惨的时期。青年是最难度过的年龄，真正的幸福，倒是在成年时期机会较多。幸而，恋爱啊，继而婚姻啊，接着孩子的诞生啊，不久使这危险的空洞的青年时期得到了一个家庭的实际的支撑。“靠着家庭、都市、职业等等的缓冲，傲慢的思想和现实生活重新发生了关系。”这样，循环不已的周圈在下一代身上重复开始。

为了这些理由，“无情义年龄”最好大半在家庭以外度过。在学校里所接触的是新发现的外界，而家庭，在对照之下，显得是一个借以托庇的隐遁所了。如果不能这样，那么得由父母回想他们青年时代的情况，而听任孩子们自己去学习人生。也有父母不能这样而由祖父母来代替的，因为年龄的衰老，心情较为镇静，也不怎么苛求，思想也更自由，他们想着自己当年的情况，更能了解新的一代。

在这篇研究中，我们得到何种实用的教训呢?第一是家庭教育对于儿童的重要，坏孩子的性格无疑地可加以改造，有时甚至在他们的偏枉过度之中，可以培养出他们的天才；但若我们能给予他一个幸福的童年，便是替他预备了较为容易的人生。怎样是幸福的童年呢?是父母之间毫无间隙，在温柔地爱他们的孩子时，同时维持着坚固的纪律，且在儿童之间保持着绝对一视同仁的平等态度。更须记得，在每个年龄上，性格都得转变，父母的劝告不宜多，且须谨慎从事；以身作则才是惟一有效的劝告。还当记得家庭必须经受大千世界的长风吹拂。

说完了这些，我们对于“家庭是否一持久的制度”的问题就得予以结论了。我相信家庭是无可代替的，理由与婚姻一样：因为它能使个人的本能发生社会的情操。我们说过青年时离开家庭是有益的，但在无论何种人生中，必有一个时间，一个男人在经过了学习时期和必不可少的流浪生活之后，怀着欣喜与温柔的情绪，回到这最自然的集团中去。在晚餐席的周围，无论是大学生、哲学家、部长、兵士或艺术家，在淡漠的或冷酷的人群中过了一天之后，都回复成子女、父母、祖父母，或更简单地说，都回复了人。

代沟的无法预期的反响

米 德

(1901—1977)，美国文化人类学家。本文选自米德《代沟》，曾胡译，北京，光明日报出版社，1988。

60年代中期的年轻人影响了世界，但这种影响比他们和同情他们的老年人所期望的要温和，更缺少连续性，更间接。只要在代沟的这一侧出现了年龄较大的年轻人——如年轻的教师、年轻的医生和年轻的政治家——青少年学生就不必有拯救世界惟有靠他们自己的感觉了。但十年时间所造成的差别，无论对第一代以新眼光看待世界的人来说，还是对他们后边的这批学生来说，都是不清楚的——第一代曾以震惊的眼光看着这个不是由他们造就的世界，而跟在他们后边的学生却在担心地自问，自己是不是变得麻木了?变化的速度使这两代人都颇感茫然，双方都迅速看到了表面的差异，而忘却了相似之处。那些浪迹天涯的西方青年仍然互相唱着同样的歌，但是，那种像1970年伍德斯托克的大型集会，在复旧的成人世界的有组织的敌意中销声匿迹了。

代沟将随着生物过程而有秩序地前移，直到战前那一侧的人全部死去，这是一个简单的、直线发展的结局。尽管如此，其中还是有一些极其复杂的情况。父母们面对着的是令人捉摸不透的、越来越疏远的子女。老师们觉得，他们教得越好，就越遭到否定。那些献身于某种高尚工作的人，发现遭到了自己曾无私为之服务的病人、小学生、委托人或教区居民的反对。这些社会阶层的人对年轻人或看起来年轻的人既恨且怕，就像电视里演的那样，一小批学生中的活动分子每天都在世界某地和警察打架。持这种看法的人在迅速增加。这种对活跃精神的反对是由许多原因导致的。有成千上万的人靠着辛勤工作和苦苦积攒，刚刚变成了新的中产阶级成员，他们希望把孩子送到大学去，使孩子在那里拿到向上爬的凭证，从而出人头地。有的警察不愿意在有女士的场合下使用“糟糕的语言”，然而，他们却碰到了大学女生的极无女士风范的挑衅，而他们本来是希望把自己的女儿送到这些大学里去的呢。还有一些再无升迁希望的中级管理人员，他们完全被十足的惰性控制了，然而这些人眼看就会

被长于计算机技术的年轻人所替代。有的农场主的庄稼被歌舞狂欢的年轻人踩得一塌糊涂，有的农场主被居住在公社里的城市青年当众侮辱，这些城市青年任凭自己养的牛站在牛棚中的深深的泥浆中。有的辛勤劳动的纳税人眼巴巴地看着从舒适的家中走出来的年轻人靠着食品券［注释：食品券是美国政府发给失业人员的免费领取食物或廉价购买食物的凭证。这里指的是某些年轻人不劳而获。——译者注］过日子。还有一些失望的少数民族——黑人、讲西班牙语的人、土著居民——他们觉得那些有特权的、中上层阶级的年轻人在50年代和60年代中所表现出来的对少数民族事业的支持是靠不住的、任性的、暂时的。

那些刚刚摆脱母亲义务的妇女不知道下一步该怎么走。那些数量迅速增长的老年人对自己被撇到一边而愤愤不平，他们不喜欢孩子们的声音，但对喧闹的电声音乐和年轻人的作风、道德也只能睁一只眼闭一只眼了。那些在要求严格的年代中成长起来的、心里酸溜溜的中年人对青年人痛痛快快的性生活艳羡不已，而年轻人的性生活则随着最近一个案子的判决达到了放肆的顶峰：在这件案子中，一位法官宣布一个高中女学生被男生强奸是自然而然的事，这要怪当今“姑娘们”穿着打扮的方式!

怒气冲冲的老年人害怕上街的理由愈来愈多；他们害怕遭受袭击，害怕小偷。年轻小伙子梳着富于魅力的“女人式”的长发，少男少女们则梳着非洲式的发形，就像是准备搏斗一场的好斗的野兽，而老年人既受他们的诱惑，又怕被他们当众侮辱。由于害怕上街，他们便呆在家里看电视。但电视内容也同60年代一样，充斥着各种犯罪和暴行。他们一动不动地坐在那里，对电视中被谋杀和强奸的人丝毫没有援手的愿望。过去，当他们读到狄更斯笔下那令人毛骨悚然的济贫院时，读到伊娃和汤姆叔叔及南方的奴隶故事时，读到那些绝望的人、被追捕的人和被压迫的人的兴衰沉浮时，小说家笔下那些令人震惊的故事曾牵动了千百万人的同情心。但电视观众却没有读者的那种参与感。看电视人的肌肉的一动不动就是人类同情心的一动不动，以至看电视的人面前真的出现了一场谋杀，他也会漠然处之。

同时，许多罪行都是年轻人和青少年干的，正如以前要由成年人完成的、越来越复杂的任务现在都交给年轻人干了。一州复一州，我们的法律和行动总是赶不上变化。有的年轻人到了有选举权的年龄，却拿不定主意是否去割扁桃腺；有的怀了孕，却拿不定主意是否该流产；有的能驾驶可以毁掉一个城市的轰炸机，却不知道怎么买来一瓶啤酒。有许许多多的无家可归的儿童，被赶出家门的儿童和青少年，而对他们成年人却没有一个真正负责任的；私奔者(大部分都是十三四岁的女孩)的数字仅美国一国就膨胀到数百万。这些孩子的确是危险的。这样的孩子一般是出现在战前，但更多是出现在战后，就像苏联曾出现过的那种野孩子，他们成了秘密警察的候补人选。他们谁都不爱，也从不知父母的爱与关怀是何滋味。父母管束过严会使大部分孩子不时表现出残忍的感情，但他们的好斗性是“受到约束的”，因为他们也能不断地感受到父母的关怀。现在，有数百万这种无人疼爱的儿童流散在社会上，根本没希望满足被电视煽起的十足的物质欲，他们把所有年纪大的人都视为敌

人。老年人害怕遭袭击的感觉不仅仅是他们的妄想狂，而是实际存在的危险。然而，有权的老年人却有成百上千种表现自己的方式，如：在法庭上把改信了某种亚洲宗教信仰的年轻人交给他的父母严加看管，关闭任何一个增加了改良措施的诊所或学校，惩罚那些胆敢为了争取更好的条件而反抗的教师，把学校的教室塞得人满为患，关闭儿童服务设施——但他们却能容忍一种新的、可怕的赚钱方式，即从孩子的卖淫中捞钱。

对年轻人的五花八门的暴行的公开宣扬已经在全社会引起了反响，美国的许多人不再关心儿童的幸福，转而反对我们的儿童了。当那些为未出生婴儿的生存权而奋斗的人也鼓吹死刑、为接二连三的战争——在这些战争中居然往婴儿的身上投凝固汽油弹——而辩护时，局面就更混乱了。

当年原子弹的出现曾提供了许多机会，同样，代沟及伴随代沟而发生的许多现象也曾带来过一些希望，然而这些希望却奇怪地消散了，变模糊了。当年，年轻人曾被任命为大学管理委员会的理事，但从许多方面讲，这几乎没产生什么差别——大部分事情都使他们感到厌烦。倘若说良好的影响有时似乎能像一剂补药的效力那样迅速遍及社会各阶层的话，那么坏的影响、反动的行为、敌意和对变革的愈来愈强的反对却也像癌扩散那样迅速蔓延。每一种影响都更难辨认，更难应付了。现在比十年前更难发现希望。当新一代的第一批成员发起挑战时，他们相信既成权力机构的成员在错误地掌管权力；这些成员虽然地位强大，但却可以受到挑战。有希望采取行动消除核威胁的基础，在1945年时看起来是那样简单，而现在则极其复杂了。60年代中期希望的基础也很简单，新一代人在新罕布什尔竞选总统的初选中支持尤金·麦卡锡(Eugene McCarthy)，使人们又一次有机会创造一个合理的世界。现在，这种希望破灭了。

我们又返回了原地，变化又被视为与60年代相同的青少年与父母间的冲突，因此，整个情况比以往更混乱了。这不仅仅是一次不满的父母与持不同见解的子女之间的较量，而且也触及了所有的老年人，触及了所有年轻人与所有长辈之间的关系。要认识到这一点还需一些时日。现在，青少年和他们的父母在所有的场合下都是隔着代沟相望。在青少年的这一边，还有青年教师、青年医生以及小孩子的年轻父母。但是，无论在世界的何处，青少年的父母都在代沟的那一边。在纽约和伦敦，在辛辛那提和罗马，在莫斯科和东京，在爱斯基摩人中，在巴布亚新几内亚的各民族中，父母和子女都隔着代沟遥遥相对。虽然近十年来的种种变化使代沟的重要性变得模糊了，但年轻的成年人又成了学生和艺徒的楷模，父母与子女间的代沟反而变得更突出了。在70年代，这一代沟的存在对父母之道是一个有力的挑战，正如它在60年代对成人之道的挑战那样。与青少年打交道或作为一个青少年，目前都是最艰难的时期。

与此同时，许多老年人仍然以为代沟停留在原地，即在十八九岁的青少年和大学校园里。他们以前的同情者为活跃情绪的消失而感到痛心疾

首，严厉斥责年轻人以某种方式背叛了自己——就像先前那些青年中崭露头角、风云一时的人物纷纷变节一样。但青少年与父母之间纷乱的关系仍在继续，尽管代沟本身现在是在二十八九岁的人那里，而且这新一代中的许多人自己也有了孩子。在家庭中，年轻人和父母的冲突在继续，只是随着校园中动乱的平息，这种冲突已不那么引人注目了。高中学生们谈起他们的父母时，常把父母说成是“学识渊博”；而父母们，尤其是中高年级学生的父母现在常常拿自己孩子的古怪行为互相比高低，说他们的生活“安排得当”，说他们正试验不用杀虫剂培育庄稼，说他们对手工艺又有了兴趣，说他们在修炼神秘的灵性感受。

由于最初的那条代沟不那么惹人注目了，年轻教师和老教师之间的界线，年轻政治家与老政治家之间的界线，年轻医生和老医生之间的界线也都不太明显了；因此，青少年与父母间依然存在着代沟的事实，也被视为仅仅是一种人们所熟悉的代与代之间的变化，或寻常的两代人的冲突了，只是其特点带有现时期的特殊性而已。教授和老师所碰到的代沟通常出现在他们与十八九岁的年轻人之间。现在，他们可以轻松地叹口气了，因为目前那些由校外的大哥哥和大姐姐们支持的学生不那么难教，也容易交谈了。然而，第一次面对青少年问题的父母们仍然在体验着两代人之间的那种疏远，这种疏远曾被冠之以“代沟”的名称。只有当这种断裂出现在全世界的大学中时，人们才认识到这个问题并不像通常的父母与子女的冲突那么简单。现在，代沟在大学里已不复存在，代沟的青少年一侧已有了许多成年人，故此，许多青少年和他们父母的冲突似乎又成了他们之间特有的冲突了。倘若年轻人把他们的痛苦和忧伤放到更广阔的背景中去看，他们的某些愤懑和不满就能够有所缓解；倘若父母们认识到子女的反抗不仅仅是针对他们个人的，而是因为这些子女与那些刚刚成为父母的年轻人不同，他们仍能强烈地感受到代沟的存在，那么，父母们的内疚和绝望也能够得到缓解。

然而，在绝大多数家庭中，无论是父母还是青少年都不采取将这种冲突放在更广阔的背景中来观察的态度。因此，在大学一年级学生所写的有关代沟的文章中，只有一个学生是把青少年的行为当做一种象征而不是当做个人行为来加以讨论的。1977年，一位大学一年级的学生E.斯巴克斯(E.Sparks)写道：

现代青年的许多服装式样和个人外表把他们与自己的父母和其他中年人区别开来了。现代青年不管穿什么，都不是因为他们不得不这样穿，而是出于他们个人的爱好。从某种意义上讲，这使老年人感到恼怒，因为他们想起自己当年只能穿廉价的成衣。由于现代青年比较走极端而且能坚持自己的标准，他们与中产阶级和中年的劳动大军格格不入。青年人的头发是造成这种疏远的最突出的问题之一……我觉得，现代青年正在以对头发长度的挑战来进行新的实验……青年人用不着使用大信息量的计算机就能够控制头发……对一些青年来说，头发是实验的手段，是形成差别的手段。而对另一些青年来说，头发则是向中年人的制度进行挑战和反抗的方式。

过去，不喜欢长发的中年人曾试图用非常聪明和狡猾的办法来解决这个问题。直到三年前，学校才允许学生留长发。学校的惟一工作大概就是教学，而不是为学生规定道德标准。但学校并没有仅以教学为满足。现在，学校相信它们应该以正确的方式(亦即它们的方式)来培养学生。要是你不喜欢它们的方式，并且反对这种方式，校方就会说，他们别无选择，只能惩罚这个捣蛋的学生。我上的那所学校就多次因为学生头发的长度而开除学生。可笑的是，关于头发式样的规定一旦被废除，一切事情仍然照常进行。我想要说的是，个人头发的长度决不会造成智力低下，也不会阻碍学习的进步。

个人对头发长度的选择有什么危险?看来，有的人不能做他想做的事，是因为其他人告诉他那是错的。于是，这位被认为干了错事的人就得马上迷途知返。这种事情才有许多危险呢!许多父母对他们的男孩子说，他们留长发看起来像女孩子。孩子们常常不知道是否应该和父母谈谈心里话，这不是好事情。许多人说，是缺少交流导致了代沟。我觉得，在头发这件事上还不仅仅是缺少交流，而主要是缺少理解。但希望还是有的。当今许多中年人已经允许头上的毛多长几英寸了。

但是，更多的人所谈的听起来倒像是50年代的高中生。50年代那些与老派父母激烈冲突的高中生被一名叫吉姆·斯坦恩(Jim Stein)的学生称为“萧条时代的孩子”：

我与我父母关于现在的一些价值的想法差距很大：

在许多事情上我的父母和我都意见相左，在某些问题上分歧尤其大，如音乐、汽车和钱。在我们家里，这三个话题构成了代沟的主要部分。我在这些事情上的观点几乎和我父母的观点正好相反。我与我父母关于现在的一些价值的想法差距很大。

在钱的问题上，我的父母(即萧条时代的孩子)觉得钱应当省下来去买重要的东西或花在重要的事情上。我也是这么想的，但问题在于什么是重要的东西和重要的事。我父母认为重要的事只局限于大学教育、保险和一栋房子。我承认每一样对未来都是重要的，但我也生活在现在。这是我生活中的一个重要部分。我想到处旅行。要是我被买房子、买保险等压得喘不过气，我就没有机会多见世面了。旅行和体验新事物是我永远也不会忘记或后悔的事。大多数老人告诉我“现在就干吧，趁你还年轻”，我就是这么想的。我的父母认为这种想法在某种程度上是有用的，但不能经常这样想。我愿意花钱买的其他东西，如立体声设备、枪等，我的父母也统统看不起。他们觉得在这种东西上花那么多钱(200美元)是不必要的，因为可以把钱派作更好的用场，也就是前边提到的房子和保险。他们说，枪和立体声设备仅仅是我生活中要经历的“一个阶段”。不过，我已经挣钱了，我觉得自己应当成为一个决定如何花钱的人。

我和我父母意见不同的另一个话题就是汽车。我喜欢看上去漂亮、跑得又快的赛车。他们喜欢经济型的小车。我妈妈希望我买一辆“沃尔克斯瓦根”牌的车，可我却喜欢“卡马罗”牌的。我觉得为了买一辆外形像赛车的汽车而多花保险费和汽油费是值得的。我的父母认为，汽车就是汽车，用不着看起来漂亮。我开车去上学或去工作，在汽车上消磨许多时间，觉得很满足；我就是爱开车嘛。我觉得，因为那是我的车，我就会有自己的选择了。

我和我的父母在音乐问题上总是谈不拢。我父母喜欢格兰·米勒乐团那样的大型乐团演奏的音乐，或约翰尼·凯什那样的艺术家演奏的乡村音乐和西部音乐。信不信由你，那种音乐我也喜欢。不同的是，我喜欢疯狂摇摆乐歌手，如吉米·亨德利克斯的后期歌曲，还有莱德·齐伯林、福格哈特等人。我喜欢听快节奏、大音量的音乐。我妈妈和我爸爸受不了这种音乐和这种音量。他们似乎不理解，为什么居然有人想听“噪音”。我无法令人信服地向他们解释这些原因。我只好采取眼不见、心不烦的态度，随它去了。

这就是我们家里的一条清清楚楚的代沟。我父母的思想是保守的，部分原因是他们经历过萧条时期。他们认为有保障的未来比眼下的玩玩乐乐要重要。但是，我认为我现在所处的这个年龄是重要的。我觉得，我现在应当做以后将没有机会做的事。我相信，要去享受生活，一个人不应当成为未来的奴隶。未来是重要的，但还没有重要到要荒废现在的地步。

再请看帕特·奥弗比(Pat Overby)的评论：

我父母在怎样使用汽车的想法上完全和我相反……

尤其是当我要为自己买一辆好看的“卡马罗”牌汽车时，我的父母从一开始就采取了消极的态度，他们管这种车叫“破玩意儿”。我爱这种车，心里总是放不下它。当然，按我父母的观点，汽车不过就是拉着开车人从A地到B地去的东西。汽车的其他方面，如外观或声音，都是不值一提的。然而，我注重的是一辆汽车是否能让人驾驶愉快，而不是其必要性，我的观点就是这样的。

就算汽车的基本功能是运输，但我相信它还应该有更多的功能，至少对那些希望如此的人应该是这样。我的车体的喷漆又亮又新，新轮胎，新车轮，发动机值1 500美元，但我就喜欢它是这样的，这和我的父母毫无关系。的确，我父母把他们的车仅当做代步的工具，可我开车的时候却有某种对自己汽车的满意的感觉。开着我的车在城里兜风使我心旷神怡，我乐意炫耀它，乐意开车放松脑筋。显然，我父母在使用他们的车时没有这些打算。

当然，我父母对我的汽车感觉如何，他们已经表达得很清楚了。但有一点他们却没考虑。我的汽车不仅仅是交通工具。它使我和我的朋友们有了一个让我们乐此不疲的业余消遣。可我父亲把我的车仅看做是一个昂贵的玩具。有时我很纳闷，他是否忘记了他年轻的时候也曾傻乎乎地围着汽车转过。他当年围着发动机转悠，仅仅是为了想看看它是怎么工作的。我很满意我的车，我也尊重我父母对它的看法。只要我有这辆车，只要我和父母住在一起，我们家中的代沟就会不断加宽。

60年代的代沟所表现出来的东西曾被视为更广泛的社会运动的一部分——如美国的公民权运动，反对越南战争的斗争，反对法国的阿尔及利亚独立运动，或塞浦路斯的年轻人因争取引进一种对性生活的新的诚实态度和对人体的新态度而发生的一些斗争。但是现在由于两代人的激烈冲突显然是发生在家庭内部，因此产生了这样一种倾向，即认为家庭的解体是一些社会症状——如逃离家庭而带来的少年犯罪、青少年吸毒和青年人的酒精中毒等问题——的主要原因。也许更为突出的是，高中学生从对更广泛的社会冲突的认识、从对老年人与年轻人之间不同的社会目标和标准的认识上倒退到了一种对新精神范围的要求。国际罗马俱乐部(Club of Rome)不仅将其注意力从呼吁限制经济和生态问题的发展转向了寻找新的价值，而且这一新的重点也渗透到了全社会，为两代人的疏远提供了新的内容。

编者旁白

面对婚姻，也许很难圆满界定它对人类的意义，正如人类对人性的争论也往往没有定论。婚姻仅仅是人的一种生存形式，而人的灵魂与生命的复杂性则暗示着人类婚姻很可能不以惟一形态而存在——这是每一个现代人必须正视的。

爱以激情为血液，生离死别或刻骨相思都会使爱惊心动魄或超凡脱俗，而婚姻则不免在日常层面显出它的琐碎乃至平庸；爱是自由女神，婚姻则为自由设置一道门槛。于是在爱的诗意中，婚姻常常显出它捉襟见肘的尴尬：时光会在日复一日的相似中剥蚀着爱的激情，无间的亲密会让生命失却鲜活，最后，幸运的婚姻留下了深厚的亲情，不幸的婚姻则将情义冻成冰凌。

这是人生的一个误区。婚姻作为人生的一个信号，它仅仅意味着相恋者共同生活的开始，而绝不是作为个体的“人”的独立性的丧失。有人在饱经沧桑后才顿悟：相爱的双方必须忠诚，融为一体，否则便是亵渎了神圣的婚姻，这种观念未免幼稚。当爱侣之间丧失了独立与距离，随之丧失的往往是美感、自由、彼此的尊重与宽容，最后爱情也难幸免。这就是说，若要为婚姻创造一片安宁的天空，就必须为爱情留一点独自呼吸的空间，这种宽松姿态大概是维系婚姻生命力的奥秘。一种健全的婚姻

的前提是平等的感情、互相尊重的理念、互不干涉对方自由的默契和相对接近的价值评判。这种平等和尊重一方面是基于爱和信任，另一方面则基于对人性弱点的宽容。婚姻生产人类，爱情生产欢乐，当欢乐消失，婚姻也许依旧存在，而且会诞生比男女结合更可宝贵的价值——那种宽恕人性弱点的高贵情感。

人有许多的弱点，但人性还有更深邃的一面，那就是理性。一个人不会永远年轻，也许有一天他会发现，人生最值得珍惜的仍是那种历尽沧桑而不渝的伴侣之情。这是一份无价的财富，你和谁共享这份财富，你也就和谁拥有了今生今世的幸运。与之相比，最浪漫的风流韵事也成了过眼烟云。

每个人都是独立的，他完全有权选择自己的人生道路和婚姻形式，正因为如此，人类婚姻才显得多姿多彩。惟其认识了这一点，我们才能以一种同情的眼光去解读不同的婚姻：同性恋在开放社会已不再作为罪过，独身也给人类生活方式的自由打开了另一窗口，甚至婚外情在承受道德审视的同时，也有着它申诉的理由。我们可以因为生活远不如想像的那么完美和崇高而感到遗憾，却不必过分痛心疾首，因为所有人的活法无不受制于本能和文明的双重约束。

从爱与婚姻走向家庭，也许是天经地义。

如果人生是一次漫长的漂泊，那么家庭就是你生命的港湾。这种毫无新意的言说却带着浓郁的隐喻。家庭大概是世上公认隐藏人性隐私的地方，它同时也蕴藏爱。那种痛感世态炎凉与命运无常的郁闷感叹、怀才不遇的失意与壮志未酬的悲凉，或许你只能在家中才得以无顾忌地宣泄；同样，一种松弛随意、自由自在、家人团聚、尽享天伦的温馨，也只能弥漫在家庭的空气中。差不多每个家庭都蕴蓄着这两种力量——血缘相连的亲情与平凡单调的苦闷。

人其实是一种害怕孤独的动物，人性中深藏着对被抛弃的恐惧与无人对话的绝望。尽管人类对家庭的体认早已超越了物质层面而上升到精神高度，但人还是难以摆脱无人喝彩的困境与知音难觅的惆怅，哪怕是在家庭。于是人更渴望在家中营造自己灵肉合一的自足城堡，让身体与灵魂皆得以安宁。

而反抗家庭的理由却在于不满家庭把一切都平庸化，家庭生活的日常操作之单调委实让理想主义者黯然神伤。当你认为家庭的束缚超越了亲情的伟大时，逃离家庭便势在必行了。诚然，家庭生活的质量在于它生生不息的凝聚力，一旦凝聚力枯竭，家庭不免解体；但对家庭的责任与义务又是对人类的必要约束——如果仅仅从纯粹个体角度来衡量家庭的利弊，道德或法律可能会举起它的达摩克利斯之剑。

家庭的另一功能，是它能使人体本能生发社会性情操。如果人类的家庭

生活真如莫罗阿所说的那样，那么，你的忠诚、热望、同情以及你生命中整个高贵的东西，都会被发扬光大，这样，你才回归成一个真正的人。

家庭中难以弥合的是两代人之间的代沟。

当你对父母的崇拜与信赖随年龄的增长而渐渐消失时，实际上意味着你反叛父母的开始。因为你尝试用自己的眼睛审视世界了。这对父母而言，无疑是一种痛苦与无奈。每一代人由于时代、环境、生存条件的差异，在价值尺度、生活目标或心理趋向上都可能迥然相异，每个人的成长过程就是你确认自我的过程。因此，代际摩擦乃至冲突是自然的事。值得忧虑的倒是，父母总是惯于用自己的人生模式苛求乃至苛责孩子，却忘了任何人的情操、思想除与时俱进外，本是伴随人生时段的演化而演化。

务必谨防代沟造成不流血的战争。那种背叛甚至仇恨的空气销蚀家庭的温情与安宁，从而颠覆作为人至高无上的品性，酿成冷漠与冷酷的悲剧。卡夫卡和他父亲的故事便是一个佐证。完全不必要生硬地去弥合两代人的代沟。最值得做的仅仅是，以爱、同情、宽容与尽可能的理解，去面对两代人之间的一切。

(富 华)

第七章 我是女性 但不主义

论性别的特性

康 德

(1724—1804)，德国哲学家。本文选自康德《实用人类学》，邓晓芒译，重庆，重庆出版社，1987。

在可以用较小气力取得如同用别的方式花更大气力所取得的同样效果的一切器械里，都必定是放进了技艺。仅从这点就可以预先断定：大自然的远见也会把比男子更多的技艺放进女人的机体中，因为它赋予了男人比女人以更大的气力，以便使两性在最紧密的肉体协调上，同时又还是作为理性的存在，去共同达到对他们至关紧要的目的，即种的保存。在此之后，大自然才在那种(作为理性动物的)性质里配置了社会性的意向，使他们的两性联合体在家庭的联系中延续下去。

对于一个联系的统一性和不可分性来说，两个个人的任意会合是不够的。一部分势必屈从于另一部分，并且交互地，一部分在某一点上对另一部分占优势，以便能控制或统治另一部分。因为在相互不可或缺的这两部分要求平等时，自爱心就引起无谓的争吵。一方必须在文化的进展中以不同的方式取得优势：男人通过其体力和勇气而胜于女人，女人则通过在男人追求自己的意向面前控制感情的天赋而胜过男人。相反，在尚未开化的状态中，优势仅仅在男子一方。所以在人类学中，女性的特点比男性的特点更是一门哲学家的学问。在原始的自然状态中，女性的特点正如野生的苹果和梨一样不能被认识到，这些野生的苹果和梨的多种性质只是通过嫁接和接枝才被发现。因为文化并没有把女人的这种特征带进来，而只是促成了它的发展，并使之在有利条件下成为明显可见的。

女人气就是软弱性。人们拿这一点开玩笑，傻瓜们以此而取笑她们，而懂得世故的人却看得很清楚，这正是把她们抬高到能操纵男子汉使之服务于自己意图的手段。男人是容易被考察的，妇女却不泄露自己的秘密，尽管别的女人的秘密(由于她的多嘴)在她那里也保守得很差。男人喜欢家庭和睦，甘愿服从女人的管辖，只要不认为是对自己事业的干扰；女人不怕因口舌而引起家庭纷争，大自然就是为此目的而赋予了她多嘴和矫揉造作的辩才，以解除男人的武装。男人立足于在家中发号施令的强者的权利，因为他应当为保护家庭而对付外部敌人；女人立足于从一部分男人得到保护来对付另一部分男人的弱者的权利，她用怨恨的眼泪使男人失去抵抗，因为这种怨恨向他揭示了他没有气量。

当然，这一切在原始的自然状态中就是另一个样子了。女人在那里是一头牲口。男人手拿武器走在前头，女人背着她装满家具的包袱跟在男人之后。但甚至在某种野蛮的社会制度使多妻主义成为合法的地方，那最受宠幸的女人也懂得在自己的宫墙之内(所谓后宫里)取得对男人的统治，而在许多女人为一个女人(即应该统治男人的那个女人)而争吵时，男人则为如何从容忍的方式来取得安宁而大伤脑筋。

在公民状态下，女人委身于男子的欲念不能不通过结婚，以及一夫一妻制，在这里，当文明还没有在对妇女的骑士精神中提高到女性自由的地步(即除了一个男人外还公开拥有其他男人作为情人)时，男人对有外遇因而威胁到自己的妻子就加以惩罚。［注释：关于俄国人有一个古老的传说：如果妻子不在一定时候得到丈夫的一顿痛打，她们就要怀疑自己的丈夫与别的女人有来往。这通常被认为是一种虚构。然而在库克［按：詹姆士·库克(1728—1779)，著名英国航海家。——译者］的旅行记中我们读到：当一位英国水手看见一个塔希提岛的印第安人用痛打来惩罚他妻子时，他想对那女的表现一点骑士精神，于是走过去威吓那位印第安人。女人马上转过身冲这英国人问，这与他有什么相干，丈夫这样做是应该的!人们同样也会发现，当已婚妇女公开与人私通，而她丈夫对此完全不加注意，却以酗酒、聚赌和别的暧昧关系来补偿在这方面的损失时，在妇人心中所充满的就不光是蔑视，还有仇恨，因为妻子已经看出，丈夫现在已把她看得一钱不值，他把自己的老婆毫不在乎地让给

别人，叫别人来啃同一块骨头。］但当女人可笑地变得时髦和嫉妒起来时(像这种事在一个奢侈的时代是不少见的)，女人的特性就表现出来了，这就是利用自己对男子的特权，既要求自由，但也要求对整个男性的征服。这种意向尽管有一个卖弄风情的坏名声，但毕竟不是没有一种现实的理由来作辩护的。因为一个少妇总是有成为寡妇的危险，于是她就把自己的魅力扩展到一切可能会有幸成为她丈夫的男子身上去，这样，当那种情况发生时，她就不会缺少求婚者。

蒲伯认为，可以从两点来说明女性(当然，是指她们的有教养的部分)的特征：统治的意向和享乐的意向。但后者不能理解为家庭的享乐，而要理解为公共的享乐，在这里才可能表现出她们的长处和优越性；同时享乐的意向也才融合在统治的意向中，也就是说，在讨人喜欢方面不向自己的情敌让步，而是尽可能用她的风趣和魅力战胜她们大家。但即使是上述第一种意向，也正如一般的意向一样，并不适于用来描述任何一部分人对别一部分人的态度特征。因为，对那些优越于我们的东西产生意向，这是一切人所共同的，因而，尽我们的可能进行统治的意向也是如此。所以它不表示女人的特征。然而，女性相互之间处于无休止的争斗之中，但对于男性却有着相当好的印象，这一点倒也许可以算做是女性的特性，如果这不仅仅是一个女人为了和其他女人在争夺男人的宠爱和顺从时所自然产生的后果的话。这里，统治的意向是现实的目的，而公共享乐，当它使女性魅力的活动空间扩展开来时，只不过是对那种意向产生影响的手段。

只有把大自然在制造女人时的目的，而不是把我们构成自己的目的的东西，作为原则来运用，才能刻画出女性的特征。由于大自然的这个目的不得不借助于人类的愚蠢来实现，但根据自然的意图却又必须是智慧的，所以，这个不归我们选择、而是要用人类的性来达到某种更高意图的智慧的原则，甚至也可以用这样一些推测中的大自然的目的来规定，它们是：1.种的保存；2由女性使人受到社会的教化和教养。

I当大自然把它最宝贵的信物，即种，托付给女人的身体，通过胎儿使类繁殖下去并达到不朽时，它仿佛是由于顾虑到种的保存，于是就把一种恐惧，即对身体伤害的恐惧以及对类似危险的畏怯植入了女人的本性之中，这种软弱性给了女性合法地从男子那里要求保护的权利。

II由于大自然还想引出那些文化教养方面的，也就是善于交际并合乎礼貌的细致感觉，它就有先见之明地，让女性通过她们的贤淑，以及她们在说话时的善于辞令和富于表情，而成为男子的主人；她们有权要求男子温存有礼地对待自己，以至于男子从孩提时代起就无形中束缚在自己的宽宏大量中，虽然这并不见得就导致道德本身，但却预示着产生出作为道德外衣的东西，即那种为道德作准备和作劝导的有教养状态。

妇女要统治，而男人要被统治(尤其是在婚前)，于是就有古代骑士精神的尊重妇女。这种骑士精神本身先就包含着自己是招人喜欢的这种信念。年轻人总是担心自己惹人讨厌，所以在女人圈子里感到狼狈(困

窘)。女人声称，她用自己所引起的尊重来制止男人的一切纠缠，并且哪怕毫无功绩却要求人家敬重自己，这种骄傲和权利来自女性本身的合法要求。女人是拒绝者，而男人是追求者。女人的屈从是一种恩赐。大自然要让女人被追求，所以女人在(按照口味)作选择时不必像男人那么挑剔。而大自然也把男人构造得更为粗犷，只要在他的形象上表现出保护女人的力量和干练，他就足以使女人喜欢了。除非女人在形象的美丑方面是令人恶心的，而对于恋爱的可能性的选择又十分挑剔，这时她就只好表现为追求者，而他却成了拒绝者了。这甚至会在男人眼里整个地降低女性的价值。女人必须显得是冷淡的，相反，男人在恋爱中必须显得热情洋溢。一个男人不听从他所爱者的要求是显得可耻的，而一个女人轻易地顺从所爱者的要求才显得可耻。女人要使自己的魅力在一切高雅之士身上起作用，这种欲求是卖弄风情；而装出爱上了所有女人的姿态则是尊重妇女的文雅。这两者都是矫揉造作，只能成为时髦，不能产生任何严肃的结果：例如风流韵事(cicisbeat)只能是已婚妇人装腔作势的自由，或是与此相同的，从前在意大利存在过的高等妓女业，关于这方面，有人说，比起混在个体家庭之中进行社交来，这似乎包含着更多文明的公共交往的纯正教养。男人在婚姻中追求的只是他的女人，但妇女追求的是一切男人的倾慕，她们打扮自己只是为了她们嫉妒的女性的眼睛，也就是要在魅力和高贵举止上压倒别的女人。相反，男人打扮则是为老婆的眼睛，如果单是想让妻子不因他的上衣感到羞耻也能算打扮的话。男人对女人的缺点评价很温和，而女人对女人缺点的(公开)评价却很严厉。至于年轻姑娘，如果要她们选择由男人的法庭还是女人的法庭来评判她们的过失，她们肯定都会选择男子来做她们的法官。在文明的奢华高涨的时候，女人只是出于被迫才表现出品行端庄，她们毫不隐讳地希望自己最好变成男人，这样她们就可以给自己的意向一个更大更自由的活动余地，但没有一个男人会希望成为女人。

女人并不过问男人在婚前的行为是否检点，但男人却无比重视妻子方面婚前的行为是否检点。已婚女人嘲笑的是小里小气(即一般男人的嫉妒)，但她们也只是开开玩笑而已；未婚女子则极其严肃地对待这事。至于有学问的女人，那么她们需要书籍就像需要表一样。她们带着表是为了让人看见她们有一只表，通常不管这表停了没有，或是走得准不准时。

女人与男人在有德或无德问题上有极大的区别，这既不是根据行为也不是根据动机。女人应当忍耐，而男人必须容忍。女人是敏感的，男人是体贴的。男人的事是获取，女人的事是节约。男人在爱的时候是嫉妒的，女人也嫉妒，但是在没有爱的时候，因为别的女人获得了多少情人，那么对于她的崇拜者圈子来说就损失了多少情人。男人的趣味是为了自己，女人把自己造成一个有趣的对象是为了每个男人。——“世人所说的都是真的，大家所做的都是好的”，这是女人的一条原则。这条原则是很难在严格意义上与“个性”这个词调和起来的。但也有一些头脑清醒的女人，她们在其家务范围内坚持一种与她们的规定性相适合的光荣的个性。密尔顿的妻子曾劝说他接受克伦威尔死后委任给他的一个拉丁文秘书的职位，而不顾叫他现在把一个他从前谴责为非法的政府解释成合

法的，这与他的原则是多么矛盾。他则回答他妻子道："啊，亲爱的，你们所有的女人都喜欢赶顺潮；至于我，却必须做一个正直的男子汉。"［注释：参看理查逊写的《密尔顿传》。——译者注］苏格拉底，或许还有约伯的妻子［注释：据传，苏格拉底的妻子脾气暴躁，常因经济问题与一味辩论、没有收入的丈夫争吵；又，《圣经·旧约·约伯记》载，上帝试验约伯的虔诚，让他生满毒疮，妻子劝他弃掉上帝，被斥拒。——译者注］正是这样被他们有头脑的丈夫逼入困境的。但男人的美德因自己的个性而得到维护，而女人的美德也毕竟没有因为她们被投入这种境况而减损自己个性的价值。

神话与现实

波伏娃

(1908—1986)，当代法国存在主义女权作家。本文选自《第二性》，陶铁柱译，北京，中国书籍出版社，1998。

女人神话在文学中起着重要作用。但它在日常生活中的重要性如何?它在多大程度上影响了人们的习俗和行为?要回答这个问题，就必须明确阐述这个神话同现实的关系。

神话有各种各样。这种神话，也就是女人神话，使人类状态的不变方面——即把人类分为两个阶段的"分化"——得到升华，因而是静态神话。它把一种直接体验的，或根据经验概念化的现实，投进柏拉图的观念王国，用一种超时间的、不可改变的、必然的超越理念，来取代事实、价值、意义、认识和经验法则。这个理念是无可置疑的，因为它超出了已知范围：它具有绝对真理。于是，神话思想使惟一的、不变的永恒女性，同现实女人之分散的、偶然的、多样化的存在相对立。如果这一概念的定义同有血有肉的女人的行为发生矛盾，那么有错误的是后者：我们被告知的不是女性气质是虚假的存在，而是有关女人不具备女性气质。面对这一神话，相反的经验事实是无能为力的。不过，它在某种意义上来源于经验。所以女人的确是和男人不一样的，这种相异性在欲望、拥抱和爱情中可以直接感受到。但是，真正的两性关系是具有相互性的关系，这样它才能产生名副其实的戏剧。由于性行为、爱情和友谊，以及替换它们的欺骗、仇恨和竞争，这种关系是都想成为主要者的有意识的人们之间的一场斗争，是彼此确认自由的自由人的相互承认，是从反感到参与的不明确转变。提出女人问题就是提出绝对他者问题，而绝对他者不具备相互性，对她做主体、做人的同类的所有体验都采取否定态度。

在现实中，女人当然具有各种面目，但是，围绕女人这个题目形成的每一种神话，都想in toto(完全地)概括她，都想成为惟一的。因而，就有

一些相互不一致的神话存在，男人在女性观念显露出的不连贯性面前就犹豫徘徊。由于所有的女人都和这些原型的多数有关，而每一种原型都自以为拥有惟一的关于女人的真理，今天的男人在女伴面前也就再度感到惊讶，就像老诡辩家不明白人的肤色怎么会又有白色的又有黑色的时感到的惊讶那样。社会现象早就表明了向绝对的转变：正如智力不成熟的人认为，事物的关系是固定不变的，阶级关系、模式功能也容易是固定不变的。例如，以维护世袭财产为中心的父权社会必然暗示，不但存在着拥有和遗传财产的人们，也有拿走所有者的财产并让财产流通的男男女女。冒险家、骗子、小偷和投机者之类的男人，一般为群体所唾弃；而利用性魅力的女人，却能够让年轻男人甚至家长分散他们的世袭财产，不受法律的制约。这些女人，有的在挪用她们受害者的财产，或用不正当手段取得遗产。这种角色被认为是邪恶的，扮演这种角色的女人被称为“坏女人”。但是，与此完全相反，在其他场合下，如在家和父亲、兄弟、丈夫或情人在一起时，她们实际上也可以成为守护神。对富豪进行“敲诈”的高级妓女，往往也是画家和作家的慷慨赞助人。在实际生活中，阿斯帕西娅的或蓬巴杜夫人的有歧义性的人格很容易得到理解。但是，如果把女人描绘成螳螂、曼德拉草和恶魔，那么发现女人还是缪斯、大母神和贝阿特丽丝，就会引起极大的混乱。

由于一般来说群体象征和社会模式是由相反的对应物来确定的，看来矛盾将是永恒女性的固有性质。神圣的母亲和残忍的继母相关，而天使般的少女则和邪恶的处女相关：所以人们有时会说母亲即生命，可是有时也会说母亲即死亡；有时会说所有处女都是纯洁的精神，有时也会说所有处女都是献给魔鬼的肉体。

显然，让社会或个人在两种对立的基本范畴之间做出选择的，并非是现实。在所有的时期，在每一种情况下，社会和个人都是根据自己的需要做出抉择。社会和个人常常把自身所坚持的制度和价值，投入所选定的神话。所以要女人呆在家里的父权制，才确定她是感情的、内向的和内在的。实际上所有的生存者都既是内在的，也是超越的。当一种制度没有给生存者提供任何目标，或阻止他达到任何目标，或不许他取得胜利时，他的超越性就会徒劳地陷入过去，就是说，重新陷入内在性。这便是父权制派给女人的命运，但这绝不是一种天命，就像受奴役不是奴隶的天命那样。在奥古斯特·孔德那里，可以清楚地看到这种神话的发展。把女人和利他主义相提并论，是为了以她的奉献来保障男人的绝对权利，这是在强迫女人服从一种绝对命令。

没有必要把神话和承认意义混为一谈。意义在客体中是内在的，通过生动的体验昭示于精神。而神话是一种超越的理念，完全不为精神所认识。米歇尔·莱里在《人的时代》阐述他对女性器官的看法时，告诉我们的是有意义的事物，而不是精心炮制出来的神话。对女性身体的惊奇，对经血的厌恶，都来自对一种具体现实的直觉。揭示女性肉体的色情性质的体验，没有任何神秘之处；即使有人想通过与鲜花或水晶相比来描绘这种性质，也不会涉足神话。但是，说女人是肉体，说肉体是黑夜和死亡，或者说它是宇宙的光辉，这无异于抛弃地上的真理，飞向虚无的

天空。因为男人对女人也是肉体，而女人不仅是发泄肉欲的对象，她的肉体对每一个人，在每一种体验中，也都有特殊的意义。女人也的确和男人一样，是一个植根于自然的人。她比男性更受物种的奴役，她的动物性更为明显。但是和男人一样，在她身上这些既定特征也是通过生存这个事实表现出来的，她也属于人类王国。把她比做自然完全是出于偏见。

几乎没有哪种神话比女人神话更有利于统治等级［注释：暗指男性。——译者注］的了：它为一切特权辩护，甚至对它们的弊端也表示认可。男人没有必要自寻烦恼，去减轻已成为女人生理命运的痛苦和负担，因为这是“大自然有意安排的”。男人把它们作为进一步加深女性命运之神秘性的借口来加以利用，例如，他们拒绝给女人获得性快感的权利，让她的劳动有如役畜一般。［注释：见巴尔扎克的《婚姻心理学》：“对她的抱怨不必介意，她大哭大叫，她说这疼那疼；大自然让她对我们有用，而且让她忍受一切：由男人引起的孩子、悲哀、打击和痛苦。你不要那么苛刻地自责。在所有所谓文明民族的法典中，男人都在法律条文中对女人的命运写着这样残忍的词句：Vae victis! 但愿你能忍受软弱之苦!”——原注］

在所有这些神话中，没有一种神话比女性“神秘”这个神话，更牢固地树立在男性的心目之中。它带来的好处举不胜举。首先，它使所有的费解都轻易得到解释，“不理解”女人的男人，在以客观反抗取代主观精神之贫乏时是幸福的。他不是承认自己的无知，而是发现在他之外还有一种“神秘”：这的确是吹捧懒惰和虚荣的一种借口。一颗备受爱情折磨的心，因此避免了许多失望：如果他的爱人是任性的，她说的话是愚蠢的，那么这种神秘有助于原谅这一切。最后，还多亏有了这种神秘性，那种消极关系才得以不朽，在克尔凯戈尔看来，这种关系比积极占有更可取。在和一个活生生的神秘人物在一起的时候，男子仍是孑然一身——他单独和他的梦幻、他的希望、他的恐惧、他的爱情和他的虚荣心在一起。这种主观追求，可以从恶习一直通往神秘的极度兴奋，所以对许多人来说，这是一种比和人的真实关系更有诱惑力的体验。那么这种有利可图的幻觉的存在基础是什么呢?

在某种意义上，女人的确是神秘的，照梅特林克(Maeterlinck)［注释：梅特林克(1862—1949)，比利时象征派剧作家。——译者注］的看法，“如整个世界一般神秘”。每一个人只有对他自己才是主体；每一个人可以内在认识的只有他自己，单独一个人：根据这种观点，他者始终是神秘的。在男人看来，他所了解的那种自我——pour-soi(自为)所具有的不透明度，在身为女性的他者身上更大。男人不可能通过任何共感作用，识破她的特殊体验：他们对女人性快感的性质、经期的不适以及分娩的痛苦一概不知，并为此受到了惩罚。实际上，双方都是神秘的：身为男性的他者，每一个男人自身也有一种存在，一种女人难以识破的内在自我；她对男性的性感觉同样是无知的。但是，根据我所说的普遍规律，男人用以思考世界的那些范畴，是根据他们的观点，作为绝对确立起来的；和在所有的地方一样，他们在这里也是误解了相互性。由于女

人对男人是一种神秘，她才被认为在本质上是神秘的。

说实在的，由于她的处境，女人也很容易产生这种观点。她的生理特征就非常复杂，她忍受它时，如同在忍受外部的某种无聊事物。在她看来，她的身体不是她本人的清楚表现，她觉得在体内她自己是个陌生人。的确，那种在每一个人身上都把生理生活与心理生活联系在一起的纽带，或者更确切地说，那种在个人的偶然性与表现这一偶然性的自由精神之间存在的关系，是隐含于人的处境的极其神秘的事物，而这一神秘事物，在女人身上呈现出极其令人不安的形式。

但是，人们通常认为是神秘的那种东西，既不是有意识自我的主观孤独，也不是神秘的有机生命。神秘这个词的真正含义表现在交流方面：它并非是指一种完全沉默的、黑暗的和不存在的状态，而是在暗示一种断断续续的存在，这种存在使它本身变得朦胧不清。说女人是神秘的，并不是指她是沉默的，而是指她的语言是人们所不能理解的。她是存在的，却蒙在面纱之后；她存在于这些变幻莫测的外表之外。她究竟是什么人?是天使，还是魔鬼?是有灵感的人，还是演员?人们可能认为，这些问题是不可能找到答案的，或者更确切地说，可能认为，没有一个答案是合适的，因为具有根本上的歧义性是女人的特征。也许在她的心目中，她甚至对她自己也是极难确定的：她是一个司芬克斯。

实际上，她对判明自己是什么人会感到非常为难。但这并不是因为这个隐藏着的真实性实在是太含糊了，以至难以辨明，而是因为在这个领域根本就没有真实性。一个生存者，除了他扮演的角色什么也不是。可能不会超出现实，本质也不会先于存在：在纯粹的主观性那里，人什么也不是，应当根据他的行为对他进行评估。我们在谈到农妇时，可以说她是一个好劳动者，也可以说她是一个坏劳动者；在谈到女演员时，可以说她有天赋，也可以说她无天赋。但是，如果我们根据她的内在存在，她的内向自我来考察一个女人，我们关于她就绝对说不出什么，她不具备任何资格。所以，在恋爱或婚姻关系中，在女人是附属者、他者的一切关系中，人们要根据她的内在性来对待她。值得注意的是，女同志、女同事和女同伙并无神秘色彩。相反，如果这个附属者是一个男性，如果一个年纪较大或较为富有的男人或女人，认为一个年轻的小伙子在扮演次要的客体角色，那么这个小伙子就有了神秘性。这为我们揭示了女性神秘的基础，这个基础实际上是实用的。

人们可以认为情感什么也不是。“在情感领域，”吉德写道，“真实与想像是分不清楚的。如果认为一个人在爱就足以说明他在爱，那么在这个人在爱的时候，对他说他爱的是他本人的一种想像，也就足以使他立刻爱得少一点。”只有通过行为才能在想像与真实之间做出鉴别。既然男人在这个世界上有特权地位，他就能够主动表明他的爱。他常常资助他所爱的女人，或至少常常帮助她。在和她结婚时，他给予她社会地位，向她赠送礼品。他的独立的经济地位和社会地位，使他有可能掌握主动权，去进行发明：M.德·诺普瓦刚同德·维尔帕丽西夫人分手，就昼夜兼程去看她。男人往往是忙碌的，而女人往往是懒散的：他给她时间，和她共

同度过这段时间，而她接受了这种做法，这是为了快乐，为了感情，还是仅仅为了娱乐?她接受这些好处，是出于爱，还是出于自私?她是在爱她的丈夫，还是在爱她的婚姻?当然，连男人的证据也是暧昧不清的：送如此这般的礼物，是出于爱，还是出于怜悯?但是，尽管一个女人在正常情况下，从和一个男人的关系中得到了许多好处，可是对一个男人来说，只要他爱她，他同女人的关系就是有利可图的。所以，根据对他的态度的全部描述，人们几乎可以断定他的感情发展程度。

但是，女人却几乎无法听到她自己的心声。她将根据自己的心境，用各种不同的观点去观察她自己的情感。由于她被动地服从这些观点，各种解释的正确性相差无几。在一些极为罕见的情况下，她拥有经济与社会的特权地位。这时，神秘性发生了逆转，它表明，它并不属于这一个性别，而是属于另一个性别，属于当时的处境。对相当多的女人来说，超越的道路是封闭的：因为她们没有扮演任何角色，无法让自己成为任何一种人。她们隐隐地想知道自己可能成了什么人，可是这又会让她们提出自己是什么人的问题。提出这个问题是徒劳的。如果说男人无法发现女性的神秘本质，那完全是因为它不存在。女人处在世界的边缘，不可能通过这个世界对自己加以客观地确定，她的神秘性所隐藏的只不过是空虚。

而且，和一切被压迫者一样，女人故意掩饰她的客观真实性。奴隶、仆人和穷人，所有靠看主人眼色过日子的人，都懂得用永远不变的微笑或高深莫测的无动于衷来对待主人。他们的真实情感，他们的实际行为，都被小心地藏了起来。此外，女人从青少年时起，就学会了骗男人，搞阴谋和诡计多端。在谈到男人时，她脸上总是带着一副不自然的神情。她是谨慎的、虚伪的，她总是在做戏。

但是，神话思想所承认的女性神秘，有着更深远的意义。事实上，它直接隐含于绝对他者的神话之中。如果承认这个次要的有意识的人，也有明显的主观性，也能够进行Cogito［注释：“Cogito”是笛卡尔的哲学公式“Cogito,ergo　sum”(我思故我在)的简略说法。——译者注］(我思)，那么也就等于承认这个人实际上是主权的，能够重新变为主要者。为了使所有的相互性都完全成为不可能，必须使他者对自己也是一个他者，必须让他的主观性受他的他性影响。这种被异化为一种意识的意识，在其纯粹的内在存在中，将明显是一种神秘。鉴于它对于自己也会成为神秘这一情况，它在本质上将是神秘的。它将成为一种绝对的神秘。

同样正确的是，只要黑人和黄种人被绝对看成次要的他者，除了他们的掩饰所造成的秘密，在他们当中还有神秘存在。应当注意的是，美国公民虽然让普通的欧洲人深感困惑，可是他们并不被认为他是“神秘的”：人们会比较谦虚地说，他们不理解他。女人也并不总是“理解”男人的，但是并不存在男性神秘之类的事物。问题的关键在于，富有的美国及男人，是站在主人这一边的，而神秘则属于奴隶。

的确，我们只能沿着欺诈这条僻幽小径，对神秘的无可置疑的真实性苦

思冥想。犹如遥远的幻象，当人们想目不转睛地注视它时，它却消失了。在试图描绘“神秘的”女人时，文学总是失败的。作为一些奇特的神秘人物，她们只能出现在小说的开始；而在结束时，她们放弃了自己的神秘之处，完全成了表里如一的透明人物，除非故事没有结局。例如，彼得·切尼(Peter Cheyney)书中的主人公，始终对女人的高深莫测的任性感到惊讶：没有一个人能永远猜到她们将会如何行动，她们把所有猜测结果全都给推翻了。实际上，一旦把她们的行动动机向读者全盘托出，就会发现她们是些非常简单的人物：这个女人是一个奸细，那个女人是一个小偷。不论小说的情节安排得多么巧妙，始终贯穿着一条主线。即使作者有天下所有的才华和想像力，它也不可能是别的样子。神秘只不过是一种幻象，当我们走近看它时，它便消失了。

我们现在会发现，在很大程度上，女人神话是用它对男人的有用性来解释的。女人神话是一种奢侈品。只有在男人对他所需要的东西不再感到迫切需要时，女人神话才能够出现；关系表现得越具体，这些关系的观念化成分就越少。古埃及的农夫、贝督因的农民、中世纪的工匠以及今天的工人，他们对工作和克服贫困的需要，都和他们的特殊女伴有关系。这些关系对她们来说是太明确了，以至用不着用征兆来装点，不论这些征兆是吉利的还是不吉利的。那些以有梦想闲暇为特征的时代和社会阶级，是那些树立了邪恶的或善良的女性形象的时代和阶级。但是，和奢侈一起出现的还有实用，这些梦想不可抗拒地受着利益的支配。毫无疑义，大多数神话都源于男人对他自己生存及对他周围世界的自发态度。但是，超出经验、面向超越的理念，被父权社会蓄意用来自我辩护。通过这些神话，父权社会以生动有力的方式，把它的法律和习俗强加于个人。正是在神话的形式下，群体命令(the group-imperative)经过灌输，深入到每一个人的心中，通过宗教、传统、语言、寓言、歌谣和电影之类的中介，这些神话甚至渗透到受着物质现实的极严酷奴役的生存者心中。在这里，每一个人都能够找到对他单调体验的升华：在他受所爱女人的欺骗时，他称她是狂妄的子宫；在他为自己的性无能苦恼时，他称她是一个螳螂。还有一些人在妻子的陪伴中享受到乐趣：快瞧呀，她竟然是和谐、安宁和仁慈的大地!多数男人所具有的对永远讨价还价的爱好，对绝对合适的爱好，都通过神话得到了满足。连最微小的激动、最轻微的烦恼，也在反映超时间的理念。而这个理念，是一种对虚荣心非常愿意阿谀奉承的幻觉。

女人神话，是虚假客观性设置的一个陷阱，而信奉现成评价的男人，一头扎进了这个陷阱。这里，我们又在和代替现成偶像对现实的体验，及代替这一体验所需要的自由判断打交道。女人神话用目不转睛地注视幻象，代替了同自主生存者的真正关系。“幻象!幻象!”拉福格大声喊道。“我们无法理解她们，所以应当杀死她们。或者，最好让她们平静下来，让她们受到教育，让她们放弃对珠宝的爱好，让她们成为我们真正平等的同志、我们的亲密朋友、世界上真正的伙伴，让她们穿着各异，让她们剪短头发，对她们知无不言、言无不尽。”恰恰相反，假如男人不再把女人装扮成一种象征，他什么也不会失去。梦想一旦变成正式的公众事务，变成陈词滥调，它们和活生生的现实相比，的确显得单调乏

味。对真正的梦想者来说，对诗人来说，女人与其说是一个邋遢得出奇的婆娘，不如说是源源不断的泉水。极其真诚地对女人表示爱护的时代，不是封建的骑士时代，可也不是对女人大献殷勤的19世纪，而是男人把女人看做同类的那些时代，例如18世纪。那时的女人似乎是真正浪漫的，《危险的私情》、《红与黑》和《永别了，武器》这类作品，就是这样充分表现的。拉克罗(Laclos)、司汤达和海明威笔下的女主人公，没有神秘性，可是她们因此仍然十分迷人。承认女人是一个人，并不是要对男人的体验进行任何改变：这不会让体验失去它的多样性、丰富性，或减弱它的强度，假如这种体验在两个主观之间发生的话。抛弃女人神话，并不是要完全破坏两性间的戏剧性关系，也不是要否定女性现实所确实向男人揭示出的意义，更不是要取消诗歌、爱情、冒险、幸福和梦想。这只是要行为、情感和激情建立在真实的基础上。［注释：拉福格在谈到女人时继续说：“自从女人陷入奴隶地位和变得愚蠢以来，自从她除了性没有别的职业和武器以来，她就过分发展了这方面，并变成了女性……而我们容许了这种过分；她在这个世界对我们是有用的……哈!这就是全部的错误所在……迄今为止，我们仍在用女人做戏，仿佛她就是一个玩偶似的。这种情况已经延续得太久了……”——原注］

“女人不见了。这样的女人在哪里?今天的女人根本不是女人!”我们已经发现了这些神秘口号的含义。对男人来说，以及对于以男人目光看待事物的众多女人来说，母亲或情妇要做一个“真正的女人”，仅仅拥有女人身体或表现女性功能还是不够的。在性行为和母性中，女人作为主体，能够要求自主。但是，要做一个“真正的女人”，她就必须承认自己是他者。今天的男人表现出一种口是心非的态度，这使女人痛苦不堪。在整体上，他们愿意承认女人是自己的同类，是一个平等的人，但他们仍然让她做次要者。对她来说，这两种命运是不可比的。她在是做这种人还是做那种人之间犹豫不决，无所适从，因此失去了平衡。在男人身上，公众生活和私人生活之间并不存在着裂痕：他在行动和工作中越是证实他对世界的控制，就越是显得有男子汉的气魄。人的价值和生命的价值在他那里是结合在一起的。而女人的独立成功却和她的女性气质相矛盾，因为，要做一个“真正的女人”，就必须使自己成为客体，成为他者。

在这方面，男人的感受性和性冲动会完全有可能发生变化。现在，新的审美观念已经产生。如果说，时兴扁平的胸脯和狭小的臀部，即时兴男孩子的形体是昙花一现，那么以前几个世纪崇尚过于丰满的理想至少是一去不复返了。女性身体被要求必须是肉感的，但这个要求比较谨慎。它应当是苗条的，不发胖的；它必须是肌肉发达的、柔韧的、强健的，使人可以联想到超越；它不应当像终日不见阳光的温室里的花草那么苍白，而宁可如光着膀子在太阳下干活的工人那样晒得黝黑。女人的衣服在实用的同时没有必要让她显得无性感，相反，穿短裙倒是为了使她的双腿显出以前从未有过的性感。没有理由认为劳动会夺走女人的性魅力。认为女人既是一个社会的人，又是一个发泄肉欲的对象，这可能会引起人们的不安：在佩纳(peynet)最近写的一系列作品中(1948年)，我们发现，一位年轻男人撕毁了他的婚约，因为他受到美丽动人的市长夫

人的诱惑，而她正打算主持他的婚礼。让女人既有某种“男人的地位”，又让男人感到称心如意，这长久以来是人们开下流玩笑的题目。但逐渐地，这种挖苦讽刺变得不那么犀利了，看来，一种新型的性爱正在产生——也许这会造成新的神话。

毫无疑义，让女人既承认她们的身份是一个自主的人，又承认她们的女人命运，在今天是十分困难的。这是造成失策和不安的根本原因，而这种失策和不安有时又让人们认为她们是“失去性别的人”。忍受无形的奴役，无疑比为解放而工作更舒适。就此而言，死气沉沉的女人比朝气蓬勃的女人更能顺应大地。无论从哪方面来看，重返过去都是不可能的，也是不值得向往的。应当寄予希望的是，男人能够从自身方面毫无保留地接受即将出现的那种处境。只有到那时，女人才可以无忧无虑地在那种处境中生活。那时，拉福格的这个祈祷将得到回答：“啊，年轻的女人们，你们到什么时候才能成为我们的兄弟，我们亲密无间、肝胆相照的兄弟?我们到什么时候才能真诚地握手?”那时，布勒东的“梅留辛，将不再受到男人给她带来的灾难的压迫，梅留辛将会得到解放……”将重新找到“她在人类中的位置”。那时，她将会变成一个完全的人，用兰波信中的话来说，“那时，对女人的无限束缚就会戛然而止，她将会在自身中并为自身而生活；而男人，尽管至今是可憎的，将会让她获得自由”。

女人的职业

伍尔芙

(1882—1941)，英国文学家。本文选自《伍尔芙随笔集》，孔小炯、黄梅译，深圳，海天出版社，1993。

当你们的秘书邀请我来时，她告诉我，你们的团体所关心的是妇女的工作，她建议我可以给你们谈谈我自己的职业经验。我确实是个女人，我也确实在工作。可是我有什么职业经验呢?这是很难说清楚的。我从事的职业是文学，在那一行中，能给予女人的经验比起其他的职业来就更少了——极少，我的意思是说，极少有特别惠及女人的。例外的是戏剧。因为这条道路是许多年以前开辟出来的，动手的有芬尼·伯尔尼［注释：F.伯尔尼(1752—1840)，英国女小说家。］、阿弗拉·本［注释：A.本，英国女作家，生卒年不详。］、哈利·马提诺［注释：H.马提诺(1802—1876)，英国女作家，经济学家。］、简·奥斯丁、乔治·爱略特。许多著名的女人，以及许多无名的和被忘记的女人，曾在我之前修缮着这条路以使之平坦光滑，并且调整着我的步伐。所以，当我写作时，我的前面只有极少一些物质障碍。写作是一项高尚和无害的职业。家庭中的安宁不会被钢笔的摩擦声破坏，也没有需要得劳动家庭钱袋的大驾。用16个便士，人们就可以买来足以写出莎士比亚所有剧作——如果你们有此雄心大略——的纸张。钢琴和模特儿，巴黎、维也纳和柏

林，大师和夫人，这一切都非写作者的所需之物。写作所用纸张的便宜，当然了，就是为什么女人在她们于另外职业中取得成功以前，能成为一个成功的作家的原因。

不过要告诉你们我的故事，那可是简简单单的。你们仅需在自己心中想像一下一个在卧室中手上拿笔的姑娘就行了。而她也只需把那支笔从左移到右——从10点钟移到1点钟。然后她想到了去做一件总之很简单，也极便宜的事：把那些字稿中的几张塞到一个信封里，在信封角上贴1个便士的邮票，然后把信封扔进街角的红色邮筒里。就是这样，我成了一个报纸的撰稿人。而我的努力在下一个月的第一天得到了回报(对于我来说，这真是非常令人高兴的一天)：一封编辑写来的、内装有一张1镑10先令6便士支票的信。但是为了向你们说明我是多么无权被称为一个职业女性，对于那职业生涯的困难与奋争是多么无知，我必须坦白地承认：我并没有把那笔钱花在面包、房租、奶油、鞋袜或肉店的账单上，而是出去买了一只猫——一只美丽的波斯猫，而它立即就把我卷入了与我的邻居的苦涩的争吵中。

难道还有什么要比写文章以及用其稿费买波斯猫更轻而易举的事吗?但是且安勿躁，文章必得是有关某个事物的。我的文章，我似乎记得，是有关一个有名的男人所写的一部小说的。当我在写这评论时，我发现：如果我打算去评论书籍，我得需要与某个幽灵战斗。这幽灵是个女人，在我开始更加熟悉她后，我就仿照那首著名的诗歌《房间里的天使》中的女主人公来称呼她了。在我写作评论时，她经常出现在我和我的稿纸之间，她打搅我，浪费我的时间。她如此厉害地折磨我以致到最后我杀死了她。你们中属于较年轻和更幸福的一代可能根本就没听说过她，你们也可能不知道我提及《房间里的天使》的用意。我会尽可能简短地把她描述一下。她具有强烈的同情心，具有非常的魅力，绝对地无私。她擅长于家庭生活中的那种困难的艺术。每一天她都在做出牺牲。如果餐桌上有一只鸡，她拿的是脚；如果屋里有穿堂风，她就坐在那儿挡着。总之，她就是这样一个人，没有她自己的愿望，从没想到过自己。更重要的是——我无须多说——她极其纯洁。她的纯洁被看做是她主要的美——她的羞涩、她的无比的优雅。在那些日子里——维多利亚女王的最后时期——每一幢房子都有她的天使。当我要写作时，我在最初的一个字眼里就碰上了她。她翅膀的影子落在我的书上，我能听到房间里她裙子的拖曳声。也就是说，一等我把笔拿在手上，去评说那部由一个有名的男人写的小说，她款步来到我身后，轻轻地耳语道：“我亲爱的，你是个年轻的女人，你是在评论一部由一个男人写的书。请多点儿同情心，温柔些，哪怕谄媚和欺骗也罢，要用上你们女性所有的技巧和诡计。千万别让人猜测出你有一颗自己的心灵。而更重要的是，要纯洁。”她似乎要引导我的笔端。我现在所记叙的是一个我把它归功于己的行为，虽然这功绩正确地说该是属于我的某个杰出的祖先，他给我留下了一定数量的金钱——可否说是每年500镑呢?——这样，我就无须为了我的生活只能去依赖我容貌的魅力了。我转而攻击她，抓住她的喉咙，尽我全力去杀死她。我的借口，如果我将被押到法庭上，就是我是在进行自我防卫。如果我不杀她，她就会杀死我，她就会挖出我那写作的心脏。因

为，就如我发现的，一旦我把笔端触到纸上，如果没有自己的思想，没有去表现你认为是人类关系、道德及性的真谛那些东西，你就无法去评论哪怕是一部小说。而所有这些问题，按照那房间天使的看法，不能由女人百无禁忌地和公开地进行阐释回答。她们必须妩媚可爱，必须能讨人欢心，必须——说得粗鲁些，说谎，如果她想成功的话。所以，不管什么时候，当我感到我的书页上有了她翅膀的阴影或者她的光晕，我就会拿起墨水瓶向着她扔去。她死得很艰难，她那虚构的性质对她有着极大的帮助。要杀死一个幽灵远比杀死一个真人更为困难。在我认为我已经处死了她后，她总是又悄悄地溜了回来。虽然我奉承自己在最终总算杀死了她，但是这搏斗却是剧烈的，花费了大量的时间。这时间本来最好还是花在学习希腊语语法，或者花在漫游世界寻求冒险上。但这是一种真实的体验，一种必定要降临在那个时代的女性作家身上的体验。杀死这房间的天使是一个女作家的一部分工作。

不过再继续我的故事吧。那天使是死了。那么留下来一些什么呢?你们可能会说，留下来的是一个简单而平常的客体——一个在卧室中拿着墨水瓶的年轻女人。换句话说，既然她已经摆脱了虚伪，那个年轻女人就只能是她自己了。可什么是“她自己”呢?我的意思是，什么是一个女人?我向你们保证，我不知道。我不相信你们会知道，我也不相信任何人能够知道，除非她在所有有赖于人类技能的职业和学科中都表现了她自己。那确实也就是我为什么来到这儿的理由之一——出于对你们的尊敬：是你们，正在以自己的实验向世人显示什么是女人；是你们，正在用你们的失败和成功向世人提供极其重要的信息。

还是回到我的职业经验的故事上来吧。我靠我的第一篇评论挣得了1镑10先令6便士，然后用这收益买了一只波斯猫。而后我就变得野心勃勃了。一只波斯猫确实不错，我对自己说，但是一只波斯猫远远不够，我还必须有一辆汽车。就是这样，我成了一位小说家——因为这真是一件非常奇异的事情：如果你给人们讲一个故事，他们就会给你一辆汽车。而更奇异的事是：在这世界上再没有什么像讲故事那样令人高兴了，它比写名著的评论更使人愉悦。然而，如果我准备听从你们的秘书，告诉你们我作为一个小说家的职业经验，我必须给你们讲我作为小说家所遭遇的一种非常奇特的经验。为了能理解它，你们必须首先尝试着去想像一个小说家的心灵状态。如果我说一个小说家的首要愿望是做到尽可能的无意识，我希望我并不是在泄露职业秘密。他必须在其内心诱导出一种始终无动于衷的状态，他要求生活以最大的宁静有条不紊地流逝着。当他在写作时，他要求看到同样的面孔。阅读同样的书，做同样的事，一天接一天，一个月接一个月，这样，就没有任何东西会破坏他生活于其中的幻觉了——就没有任何东西会打扰或搅动那非常地害羞和惑人的精灵——想像——那种神秘地到处嗅闻、四处摸索、投掷、猛撞以及突然的发现了。我怀疑这种心理状态对于男人和女人都是相同的。虽然这样，我还是要求你们想像我正在一种恍惚的状态中写一部小说，要你们想像一个姑娘坐在那儿，手上拿着一支钢笔，这支笔已有许多分钟，实际上还可能是许多小时，未曾浸入墨水瓶中去过。当我想起这姑娘时，我心中浮现出来的形象是一个渔父的形象，他躺在一个深水湖的边缘

处，钓竿伸出在水面上，正沉浸于梦想之中。她正在让她的想像毫无阻碍地横扫着那个世界——沉浸于我们无意识存在的深度上的那个世界——的每一块岩石和每一个罅缝。现在经验来了，这种经验我相信在女作家那儿，远比在男作家中更为常见。线顺着姑娘的手指飞跑出去，她的想像也在冲出去，它在寻找池子、深度、最大的鱼打盹的黑暗处，而后传来了一阵撞击声，出现了一次爆炸，出现了泡沫和混乱。那想像撞到了某种硬件上，那姑娘从她的梦想中清醒了过来。实际上，她是处于一种最敏感和困难的苦恼状态中。不加修饰地说，就是她想起了某些事情，某些不适合于女人的关于肉体、关于情欲的事情。男人，她的理智告诉她，对此准会大吃一惊。对于男人将会如何议论一个说出了她的真实情欲的女人的意识，把她从她艺术家的无意识状态中唤醒了。她无法再写了，那种恍惚出神的状态结束了，她的想像不再能工作了。我相信这是女作家中非常普遍的经验，她们受到了其他性别的那种极端性习俗的妨碍。因为虽然男人聪明地允许他们自己在这些方面有很大的自由，可我怀疑他们是否意识到了，或者能够控制这些他们用以谴责妇女如此自由的极端的严厉性。

这些就是我自己的两种非常真实的体验，也是我职业生涯中的两次冒险。那第一次——杀死房间里的天使——我认为我是解决了，她终于死了。但第二次：真实地说出我自己肉体的体验，我并不认为我已解决了。我也怀疑有任何女人已解决了这个问题。阻碍着她的障碍物仍然非常地强有力——然而它们又是很难以界定的。从表面来看，难道还有什么会比写书更容易的吗?从表面来看，难道会存在什么专门惠顾女人的障碍吗?而在内部，我认为，情况就非常不同了。她仍然有着许多要与之搏斗的鬼魂、许多要加以克服的偏见。无疑这仍将是一个漫长的时期，我想，除非一个女人能坐下来写书而无须去屠杀一个幽灵，去撞碎一块岩石。如果在文学——所有女人的职业中最为自由者——中情况是如此，那在你们将第一次涉足的新职业中，情况又会怎样呢?

如果我有时间，这些问题就是我想询问你们的。讨论和界定它们，我认为是具有极大的价值和重要性的。因为只有如此，那种努力才不会落空，那种难题才能解决。但是除了这个以外，也需要讨论一下那些我们为之奋斗，为之与那可怕的障碍进行着战斗的结局和目的。这些目的不应该是理所当然的，而必须是始终被询问和查证的。这整个状况——就如我所见到的：在这个大厅中，周围都是人类历史上第一次从事着各种各样职业的女性——是极其重要和令人感兴趣的。你们已经在那幢此前无一例外地由男人占据着的房子里赢得了自己的房间，你们能够——虽然得花费巨大的辛劳和努力——支付房租。你们正在挣着自己的每年500镑的钱。但是这自由还仅仅是个开始，房间是属于你们的了，但它仍是空无一物，必须布置家具，必须进行装饰，也必须与人共享。你们将怎样布置它?怎样装饰它?与谁共享?又有什么条件呢?这些，我认为都是些极其重要和有趣的问题。因为在历史上这是第一次你们能够提出这些问题，是第一次你们能够自己决定答案是什么。我很愿意留下来讨论这些问题和答案。但是今晚不行，我的时间已经到了，所以我必须停止了。

自我之孤独

斯坦顿

(1816—?)，美国女权运动领袖。本文选自戴安娜·拉维奇编《美国读本》(下)，林本椿等译，北京，生活·读书·新知三联书店，1995。

现在我想直率地阐明的一点是：每个人的个性，也就是我们新教的思想，以及每个人拥有良知、进行独立判断的权利，这又是我们的共和思想，亦即每个人的公民权。要讨论妇女权利，我们首先要考虑的是：在一个女性的自身世界里，作为一个人，作为自己命运的主宰者，作为想像中的鲁滨逊，在一个孤岛上，身边的惟一伴侣只有“星期五”，这时她究竟拥有什么样的权利。在这种境况下，她的权利只能是为自己的安全和幸福利用自己的全部聪明与才智。

其次，假如一个女子被视为公民，视为一个伟大国家的一个成员，那么，根据我们政府的基本原则，她就应该享有其他成员所享有的同样权利。

其三，即使把一个女子仅仅视为一个女子，视为文明结构中一个同等重要的因素，她的权利与责任仍然一样，即一个人的幸福与发展。

其四，只有生活中的附带关系，比如作为母亲、妻子、姐妹、女儿等，才需要一个女性尽一些特殊的责任，接受某种特殊的训练……

要让妇女受高等教育，让她们充分发挥个人的聪明才智，以求身心得到全面发展，同时还要享有最广泛的思想和行动自由，从任何形式的束缚中，从陈规陋习、依附他人及种种迷信中彻底解放出来，免受恐惧的侵扰和摧残。之所以要给妇女所有这些机会，最大的理由莫过于每个妇女要对自己孤独的一生负完全的责任。我们要求妇女在自己的政府中要有发言权，在让她们信仰的宗教中要有发言权，在她们充当重要角色的社会生活中要享有平等待遇，在她们能获得生计的各行各业中应占有一席之地。之所以如此，最大的理由莫过于她们生来就有的自主权，因为作为一个人，每个妇女都得完全依靠自己。不管妇女多么喜欢有所依靠，有人保护，有人支持，也不管男人如何希望她们这么做，妇女都独自驾驭生活之舟。在危急关头要脱险，妇女就得对航海规律有所了解。要为自己导航，我们必须同时既是船长，又是引航员，又是工程师，舵手之位需配有航海图和罗盘，以便观测风浪，理会天象，适时收帆。作为一个孤独的航海者，男女性别无关紧要。大自然的恩赐不分性别，一视同仁，因此在危急关头，大自然同样让他们去发挥自己的技艺与判断力，假如无法与环境匹敌，男女将同样遭受灭顶之灾。为了弄清每个人都能独立行动的重要性，权且考虑一下自我的无限孤独感。我们只身一人来

到世界，又只身一人离开世界，所处的环境独一无二，跟前人毫不相干。前人与后人都不可能出现在今人正要去航行的同一个人生之海。一个人身上的种种遗传作用不会在其他人身上再现：影响这个人的幼年、青年乃至成年期的环境也不会再现于其他人身上。大自然绝不会旧戏重演，这个人的种种可能绝不会重现于那个人身上。没有人找到过两片同样的叶子，也没有人会找到两个一模一样的人。只要考虑到人性的无限多样化，我们多多少少便能领会到，要是一个国家的任何一个阶层缺乏教育，在政府中没有自己的代表，这对于该国家将是多么重大的损失。

我们要求个人的全面发展，首先是为个人的利益和幸福考虑。要装备一支军队，就要给每个士兵分发背包、武器、弹药、毛毯、口杯、刀叉及汤匙。我们要给每个人提供一切必需品，然后每个人肩挑起各自的担子。

我们要求个人的全面发展，同样也是为了大众利益，是为了有才有识之士能在人类利益的所有方面，在国民生活中的所有问题上取得共识；而个人要在公众责任中挑起自己的担子。无亲无友的儿童在尚不能分析自己的情感之前，在尚不能分清欢乐与痛苦之前，便过早地陷入孤立无援的境地。目睹此种景象，怎不令人悲哀?不管哪个时代，大自然给予我们的最大教诲似乎都是自立自助、自护自卫……

失去友爱、焦虑痛苦之时，我们不指望从他人身上获得同情。死亡夺走我们的至爱亲朋之时，我们独自笼罩在痛苦的阴影里。在生活的大悲大喜之日，我们都是独自而行；当达到人类成就的神圣顶峰时，作为英雄或圣人受到顶礼膜拜时，我们仍独自而立。作为一个无知的人，乞丐或罪犯，我们独自挨饿或去行窃。我们独自面对人们的嘲笑和冷遇，独自于黑暗的院落，于大路，于小巷被人追赶，受人侵扰，独自于受审席上，独自于牢房之中吞食罪恶和不幸的苦果，独自走上绞刑架结束一切罪孽。就在这种种关头，我们领略了个人生活的极端孤独感，感受到生活的痛苦、生活的惩罚以及生活的责任；就在这种种关头，年幼的，最孤立无援的，无人关顾，只能自我安慰，自寻出路。生活永远是一次行军，一场战争，每个士兵为了自卫必须装备齐全。有鉴于此，剥夺一个人的任何一种自然权利都是惨无人道的。

在一个人接受全面教育的道路上设置障碍，无异于剜掉人的双眼；剥夺贫困者的权利无异于剁去人的双手。剥夺人的政治平等等于夺走人的所有自尊，等于夺走人在市场中的信用，等于夺走人的工作报酬，等于夺走一个人选择行政立法者的发言权，等于夺走一个人选择自己评审团的自由，等于夺走一个选择决定自己刑罚的法官……请拭目瞧瞧妇女的地位吧：她们的自然权利被剥夺了，法律及传统习惯使她们处处受挫，迫使她们独自而战，在生命的紧要关头，要保护自己也只能自立自助……

一个年轻女子，作为妻子，作为母亲，作为家庭主妇，若有一位好丈夫护卫者，免受生活恶风的袭击，而且有财富，有地位，那么她便拥有一个安全的港湾，远离生活中常见的不幸。但要持家，要在社会中产生好

影响，要结交朋友，要赢得丈夫的温情，要教育好小孩，要训练好仆人，她就必须具有非同一般的常识、智慧和交际本领，同时还要了解人的本性。要做到这点，她必须具备最为成功的政治家所具备的长处及其优良性格。一个女人，未受过教育，无才无识，而又养成依附他人的习惯，在生活中不管做何事都将失败无疑。然而，社会却流行着这么一种说法：妇女不需要世界知识，不需要公众生活经验所能提供的丰富多彩的训练，不需要获得大学教育的种种好处。可一旦失去这一切，幸福化为乌有时，妇女只能独自去忍受耻辱。无知的弱者，其孤独的确可悲可叹，因为这些人在盲目追求生活奖赏中，被碾成粉末。

当年轻时代的乐趣结束后，当身边的小孩长大成人，结婚离家后，当东奔西忙的生活接近尾声时，当双手无力从事繁重劳务时，当安乐椅、壁炉成为久留之地时，不管是男人还是女人，都得自己依靠自己。假如他们无法以书籍为伴，无法对重大时事问题产生兴趣，无心再去观察自己或许过问过去的改革如何得以实现，那么他们将很快老化昏聩。人的心智愈得到发展，得以使用，人的精力及对周围一切的兴趣便愈能持久。假如一个妇女一生参与公共事业，觉得对形成我们教育制度的法规负有责任，对我们的监狱制度负有责任，对私人住宅、公共设施及公共道路的卫生条件负有责任，对商业、财政、外交中的个别问题或所有问题有兴趣，那么，她的最后孤独至少是令人崇敬的，而她自己也不会以搬弄是非、传播丑闻为乐。

之所以要对每个人打开通往人的全部责任和幸福之门，其主要原因是，只有这样，个人才能得以发展；只有这样，一个人才能在各种情况下，获得力量去对付有时人人都不可避免的孤独感……

既然短暂的时光乃至永久岁月所带来的欢乐和痛苦，男女一样平分，那么男人想在投票箱前，在王位上代表妇女，想在国家中代妇女投票，在教堂里代妇女祈祷，在家庭里高居圣坛之上，扮演神父角色，这岂不是霸道至极吗?

最能提高人的判断力，最能激发人的良知的莫过于个人的责任。最能增添个性尊严的莫过于承认个人自主权，莫过于承认——普遍承认——人人拥有平等地位的权利。这种地位要靠个人功绩去获得，而不是靠世袭、靠财富、靠家庭名望来巧取豪夺。既然男女肩负一样的生活责任，有着一样的命运，那么男女都要为现时及悠悠岁月做好同样的准备。要保护女子，使其免遭狂风暴雨般的生活打击，这种说法是十足的嘲弄，因为生活的风暴对女子如同对男子一样，从四面八方袭击她们。由于男子受过训练，知道如何保护自己，如何去抗争，如何去征服，因此女子遭打击后，结果更惨。个人自主的责任正是人类经验证明的事实。富人与穷人，智者与愚者，好人与坏人，男人与女人，不管是谁都得自己依靠自己，无一例外。

尽管有关妇女依赖男人的理论各种各样，在妇女一生的紧要关头，男人是无法挑起妇女肩上的重负的。当每个新生儿降临人世时，妇女独自迈

向死亡之门。无人可以分担她的恐惧，无人可以减轻她的剧痛。当痛苦超越一个女人所能忍受的极限时，她独自一人跨进死亡的门槛……

由此可见，每个人总是位于生活的战场，在漫长、疲惫的行军中，独自前行。我们可能拥有许多朋友，拥有别人的同情与仁爱，使每天的旅途顺坦些，但在人生征途上，大喜大悲之时，每个人仍然是孑然一身……

在整个思想领域，在艺术、科学和文学界，在政府里，妇女已经占有一些与男人平等的位置……本世纪有出自她们之手的诗歌与小说，她们参与过宗教、政治和社会生活的重大改革，她们占有编辑、教授和律师的位置，医院病房里有她们的身影，教堂的布道坛上、学校的讲台上也有她们的声音。今天，开明的公众舆论所欢迎的正是这种类型的女性，生活事实与以往虚假理论的斗争所赢来的也正是这一胜利。

过去妇女围着手纺车和编织针转，政治活动范围极其有限，而今天的女性已经成长起来。要是仍然将她们局限于过去狭窄的政治圈里，能够协调吗?不能，绝不能!机器不知疲倦的肩膀已扛起男女身上的重负，织布机、手纺车只是昨日旧梦，取而代之的是笔刷、画架、凿子。同时，妇女的理想抱负也发生了根本性的变化。

人的外界条件足以说明个人求自由、求发展的理由。然而，当我们考虑到每个人都得依靠自己时，我们觉得，不管是男性还是女性，都需要具备勇气，需要明察秋毫，需要调动身心的各器官，并在使用中得以增强和发展。

不管男性在一般情况下，对女性有多大的保护力，一旦遇到天灾人祸，在生死攸关的当头，妇女仍要独自对付险恶的环境。死神为妇女准备的不可能是一条平坦的大道。男人的爱心与同情心只能给我们的生活锦上添花。联结无限时空的是神圣的自我之孤独，每个灵魂永远生活于孤独之中……

有一种孤独，我们每个人随身带有的孤独，比那冰雪覆盖的山峦更加可望不可及，比那午夜的海洋更加深不可测，这就是自我之孤独。我们称为自我的内心世界，不管是凡人还是天神都看不穿、摸不透，它要比神灵守护的地下宝穴更隐秘，要比神殿的内室更隐秘，要比古希腊以流西斯城里的暗室更隐秘，因为惟有全能全知的上帝才能进入人的内心世界。

每个人生，概莫例外。试问：有谁能够，又有谁敢将他人的权利与责任夺为己有?

男权回潮——当代美国的反女权思路

张 宽

中国当代学者。本文原载《读书》，1995(8)。

80年代末在美国读书的时候认识的一位教授，观念非常之传统。每星期四下午，他总是风雨无阻地举起自制的标语牌，上面写着“你不可以杀人”，到学校所在小镇公立医院的门口进行两个小时示威。教授本着基督徒热爱生命的信念，反对医院为女生实施人工流产。他示威时的模样虔诚，方式平和，曾使我这个非基督徒的学生感动不已。可是也就在那段时期，报纸上常有宗教情绪激烈的反堕胎派人士围困医院、焚烧医院甚至枪杀医生的报道，读后令人惊愕。为了一个受精卵发育成正常的生命，不惜去杀死一个活人，在逻辑上是讲不通的。《摩西十诫》中说的“你不可以杀人”可是一个绝对的道德律令啊!

后来才知道，医院门口的冲突有着更为广阔的社会背景。80年代由于共和党主政，美国社会右倾保守思潮高涨，医院门口和平的或者暴力的反堕胎行动，应该被看成男权回潮释放出来的社会能量。

要谈男权回潮，应该先了解什么是女权运动。这是一个太大的题目，三言两语很难说清楚。挂一漏万地讲，女权思潮是欧洲启蒙运动以后随着现代女性意识的觉醒产生出来的，其基本纲领是男女平等。它认为在传统的男权社会中女人的权益受到了损害，才能受到了压抑。女人应该从传统男性中心社会给她的角色派定中解放出来，她必须获得受教育权、工作权、参政权，在性关系、婚姻和生育上的自决权。社会上长期存在的男尊女卑的现象必须从根本上加以改变。女权思潮的代表著作有玛丽·沃尔斯通克拉夫特的《为女权辩护》(1792)、约翰·斯图亚特·穆勒的《论妇女的从属地位》(1869)、德·波伏娃的《第二性》(1947)、贝蒂·弗里丹的《女性奥秘》(1963)和舒拉米斯·法尔斯通的《性的辩证法》(1970)等。

本世纪60和70年代是第二次女权运动的高峰期，进入80年代后，男权思潮开始反弹，在美国社会的各个领域都能感觉到一种反女权的倾向：对妇女解放不利的法案一个个地出笼，影视上的单身职业女性大多不讨人喜欢，百货店儿童玩具的货架上又摆满了女权运动抵制过的任人穿衣打扮的性感洋娃娃巴比……与这股思潮相呼应，80年代美国的不少畅销出版物也表达了对妇女运动的不满和抵抗。

乔治·贾尔德(George Gilder)70年代中期就开始写反女权的小说，可是那时候他的作品卖相并不好。贾尔德的早期小说《裸体流浪汉》和《男人与婚姻》的主题都是男人找不到合适的女人结婚的苦恼。在《裸体流浪汉》中，作者回忆自己在加勒比美丽的海滩上碰见一位妖娆女士，一见钟情，上前搭话，才得知她是一位崇尚独立的女权主义者，正在驾船只身一人穿越大洋。女子告诉他：“我绝不会结婚，绝不，绝不，在今天，结婚是件愚蠢透顶的事情。”主人翁遭拒绝后情绪恶劣，在海岸边游荡，不小心从一块岩石上跌下，伤势不轻。于是作者开始感叹：如今男人结不成婚，都是女权主义者太多的缘故。男人不能成家，他的种种潜能便

难以开发出来。单身男人往往情绪沮丧，心理不健康，他们很容易陷入贫困，死亡率也远比已结婚的男人高，“单身男人是性革命战争中的阵亡将士”。但是，这些“裸体的流浪汉”无聊之余会去酗酒、买枪、吸毒，走向犯罪，惟有一只结婚戒指才能驯顺那些野蛮人。对年轻女人而言，与其在黑乎乎的胡同里与那些单身的流浪汉狭路相逢，不如趁早挽着他们的胳膊上教堂接受牧师的祝福。80年代初贾尔德时来运转，他替里根主义经济政策鼓吹的《富裕与贫穷》一书售出100多万册，他自己也一度成为白宫的笔杆子。《富裕与贫穷》主要谈社会问题和经济问题，同时发挥作者的反女权思路。该书指责妇女运动不仅使一部分男人无法结婚陷入困境，而且妨碍已经结婚的男人到达事业的顶峰。已婚的女人外出工作，丈夫便不再是家庭经济的惟一来源，丈夫作为一家之主的感觉消失了，他的责任感和创造力也就随之消失了，男人慢慢地就成了窝囊废。从狩猎时期经工业革命到现代社会原本一直属于男人的事务许多已经被女人抢走了，而女人却不能做好她抢到手的那一份工作。所有这些都造成整个社会效率的低下。政府的福利政策为离婚独居的女人提供了某种经济保障，这一类的福利政策所起的作用是在变相鼓励离婚，瓦解组成社会的基本单位。妇女解放运动使一个社会趋向于贫穷而不是富裕。

与贾尔德类似，罗伯特·布莱(Robert Bly)主要也是从男人的角度来考虑问题。布莱是60年代末反越战时期成名的左翼诗人，他从格林童话翻新出来的《铁人约翰》是80年代中期的畅销书。作者努力在书中塑造出新时代的男子汉形象。布莱声称他所倡导的男人文化和男子汉气概并不一定是反女权的，相反它可能与女权主义的指向殊途同归，他只是试图去关心和解决女权主义兴起以后男人身上出现的问题。当今的美国有许多单亲家庭，小男孩与母亲一起生活，模仿学习的榜样都是女人，这些男孩长大之后必然阴柔盛于阳刚。女权主义造就了不少女强人，女强人喜欢的又都是些弱男人，温柔一些的男人在女权运动的大潮流下获得“性”的可能性多一些，所以社会上便出现了女人的男性化和男人的女性化趋势。美国的男人都像是些傍着妈妈要酸奶吃的永远长不大的小孩子，而女子也总是把男人当成小孩子对待。影视媒体上的男人多是艾兰·伍德一类的娘娘腔，社会生活中自然也就不能产生出《伊利亚特》、《奥德赛》类型的英雄好汉。阴盛阳衰是一种时代病，是反自然的，也是妇女运动造成的消极因素。布莱和他的同道们为此想出了一个具体的解决办法：举办男子汉周末研习班。把几十个男人集中到一处休闲胜地，先让大家熟读《铁人约翰》，然后让男人们戴上面具，穿上兽皮，或者击鼓，或者嚎叫，或者模仿野兽以四肢爬行，扑打格斗，用近乎宗教的仪式来唤醒沉睡在现代男人心中的勇武刚烈气概，恢复男人应有的本性。男子汉研习班一期期地办，加上巡回讲演的收入，布莱的日子比当一个穷诗人好过多了。

贾尔德和布莱似乎都只是从男人的立场上对妇女运动做出回应。写有《美国人心智的封闭》的原芝加哥大学哲学教授艾兰·布鲁姆除了认定女权主义是他自己所珍爱的西方“经典作品生命力的最新崛起的敌对势力”以外，还从女人的角度来批评了女权运动。他认为妇女解放运动与女

人的本性相冲突，女权主义欺骗了女人，它使女人得不到爱情，无法缔结婚姻，它唆使女人把物质的追求置于伦理和道德之上。极端的女权主义者都像是些女巫，纯洁的小姑娘容易入其魔障，而它自己也由于失去了应有的生育能力而灵魂痛苦，所以“女权主义是女人的大敌”。另一位男权倡导者华伦·法瑞尔(Warren Farrell)在他的畅销书《男人为何如此》中也表达了与布鲁姆类似的见解，他发现“愈是女权主义倾向严重的女人对男人便愈加自我封闭”，“我们处在一个男人不被女人所理解的时代”。法瑞尔认为传统的社会模式并不是女权主义所说的“男人中心”，传统社会模式并不仅仅是为了男人建立的，它是为了男女两种性别而建立的，而且尤其对女性有利。比如在美国的六七十年代的妇女解放运动之前，妇女在传统的婚姻模式中虽然在经济上不能充分独立，但是她们的经济生活是有保障的。一个女人，不管她在事业上是否成功，她都可以获得爱情，而男人必须到社会上去打拼。如果他在事业上失败，他在婚姻与爱情上也绝不会幸运。人们常常说的“每一个成功的男人背后都站着一个女人”这一句话，不妨理解为男人未必愿意成功，未必在乎成功与否，是社会逼迫他去奋斗，是站在他背后的向往功名利禄的女人把他当成了自我实现的工具。夫荣自然妻贵，女人不必直接面对外界的压力便可以享受成功带来的一切。在这层意义上，男人不过是挣钱的机器，是工作压迫下的奴隶，他比女人受到的压迫要深重许多。所以首要的问题应该是男人的解放而不是妇女的解放，而女权运动所做的一切，不过是把原有的社会设计中对妇女有利的一些方面给瓦解掉了。

以上种种说法的“知识产权”所有者都是男人，说他们是男人沙文主义的代表没有什么不妥。给男人沙文主义提供理论根据的是加州大学人类学系教授温森特·萨里奇(Vincent Sarich)，萨里奇教授的一个引人注目的“学术推测”是女人的脑容量低于男人。1991年，由萨里奇教授发起，上百名教授参加组成了“加州学者联盟”，他们反对在大学里设立女性研究学科，反对70年代初由当时的约翰逊总统签署的、旨在保护少数族裔和女性受教育和就职权益的“反歧视法案”(Affirmative Action)，声称大学里鼓励招收女性和少数族裔学生，雇用女性和少数族裔教师将不可避免地造成学术水准的下降，而“反歧视法案”已经反过来对白种男性造成了歧视。萨里奇与他的同道的努力已经有了结果，他们在政界已经有了不少代言人，最近一段时期国会山的议题之一便是修正甚至取消教育界的“反歧视法案”。

问题在于男权反扑的浪潮中搀进了若干女人的声音。80年代以来对女权运动进行批评和反思的著作不少出自女人之手，把这类著作称为“后女权主义的”可能比“反女权主义的”要合适一些。修丽特(Sylria Ann Hewlett)在《美国妇女解放的神话》中将女人这一社会群体作了比较仔细的区分。修丽特认为美国女权主义运动的诉求往往只是有利于那些上层的、精英的、功名心特别强的处于传统婚姻模式之外的职业女性，与广大中下层妇女的愿望和要求脱节，有时甚至会损害后者的利益。比如关于男女平等法案，许多妇女宁肯选择呆在家中，她们不愿意到社会上去工作，与男人一样被平等对待；对职业妇女而言，平等法案由于不考虑性别差别，从而会取消对女性的职业保护。又如关于性解放、关于无

过失离婚法案，结果都是成全了男人，伤害了女人。60年代性解放运动中一个响亮的口号是“自由使用自己身上的器官”，这个貌似女权主义的口号轻易地让男人获得了以前要花较大的代价才能到手的“性”，制造出了数目庞大的单身母亲家庭。女权运动曾经大力推动的无过失离婚法案为男人逃避责任提供了方便。女权主义试图去破坏或者改造原有的家庭结构，而家庭恰恰是广大妇女应付社会危机的保障，大多数妇女希望巩固而不是毁坏家庭。女权运动忽视了女人的生养责任，不关心生儿育女期间的女人的权益。以走向社会、男女平等为口号的女权运动步入了歧路，它把孩子与洗澡水一起倒掉了。愈是推进妇女解放运动，妇女的生活便愈是尴尬，妇女的日子便愈是活得没有滋味，就像修丽特的书名副题所说的，“解放”以后妇女所过的是A Lesser Life。总之，妇女解放是一个神话，女权运动没有能够帮助女人，相反它害了女人。

可以批评修丽特与男权反扑的势力沆瀣一气，修丽特也并不声称自己为女权主义者。但是像卡米拉·帕格利亚(Camille Paglia)那样以女权主义者自居，却又以十分尖刻的语言痛骂她心中的“浅薄的女权主义者”，情况就变得复杂了。帕格利亚的《性面具》(Sexual Personae)是我读到过的探讨性别与文化关系的一本最有分量的著作。简单地说，德·波伏娃在《第二性》中提出的著名论点：女人不是天生的，女人是后天造成的，男性中心社会按自己的需要塑造女人，压迫女人。帕格利亚把以上的论点颠倒过来了：她认为女人是天生的，男人创造出来的文明拯救了自己也保护了女人；若是女人充当了物质文明的主要承担者，人类今天也许还住在茅草棚里。帕格利亚最后这一句话为许许多多的女权主义者所诟病，按她们的标准帕格利亚是伪装的女权主义者。这或许也能说得过去。但是60和70年代女权运动的一些领袖人物到80年代也表现出了某种程度的转向，这种转向是女权运动成熟后的反思还是迎合男权的回潮?这的确是一个可以讨论的问题。贝蒂·弗里丹(Betty Friedan)于1963年出版的《女性奥秘》是美国第二次女权运动的经典，影响过整整一代人。弗里丹通过对著名女校毕业生生活道德的追踪调查，发现受过最好的教育的美国妇女的人生目标也只是找个好丈夫，当贤妻良母。某届毕业生返校日夸示于人的口号竟然是“我们嫁了一整打哈佛”。二战后的美国兴起一股把女人送回家中的暗流，特定的社会势能塑造出了它所需要的女性奥秘：女人爱撒娇，女人离不开家，女人对外面的事物不关心，女人最需要的是一个能原谅她的缺点、体贴她的丈夫。弗里丹揭示出所谓女性奥秘乃是男性中心社会精心策划的阴谋，目的是将女人锁在家中。她鼓励女性从社会给她的传统角色派定中挣脱出来，除了发挥自己女性的因素外，还应该投身适合于自己的社会工作，在创造中实现自身的价值。可是到了1981年，当弗里丹写《第二阶段》的时候，她对自己早先的较为激烈的姿态作了一些调整。她认为女权运动从70年代开始出现了偏差，女权运动过于男性化了，女权主义成了女人想当男人的代名词。女权运动过多地追求在男人的世界里去获取成功，没有从正面去肯定男人和女人之间固有的差别，去拥抱和歌颂女性对于生活的特殊的敏感；女权主义的领袖人物对女人与生俱来的母性召唤缺乏回应，在家庭问题上有一个盲点。女权运动促使社会去关注的反强奸问题、堕胎权问题、

女性性感部位(阴道或阴蒂)的认定问题和男女平权问题等都显得有些虚张声势，甚至维护妇女权益也并非美国妇女面临的最紧迫的问题。60和70年代为了争取男女平权，妇女运动常常忽视或者抹杀了两性之间的差别，现在是正视和从女性的角度来肯定这些差别的时候了。80年代应该是女权运动的《第二阶段》，如果不反省，60和70年代的许多成果有得而复失的危险，而使妇女运动要功亏一篑的正是妇女自己。过去女权运动争取妇女权益多是从政治斗争、社会抗争入手，今后应该注意家庭的作用，家庭也可以是妇女运动的场所，从影响丈夫出发也能达到改造社会的目的；以前的妇女运动对公共领域的作用低估了，今后应该鼓励妇女投身社区公益事业的多种义务活动，通过为社区做贡献来体现自己的价值，要从女童子军和青年姐妹会抓起。

钱满素女士在《世界文学》1995年第2期的一篇精彩论文中多次提到了弗里丹的《第二阶段》，论文列举了多条妇女运动的悖论：

女人不是天生的/女人是天生的。

妇女进入社会是解放/妇女进入社会不是解放。

同工同酬是平等/同工同酬不是平等……

还可以继续列举。留心一下可以发现：以上悖论的前半部分是正宗女权主义的思路，后半部分是反女权主义的或者后女权主义的思路，笔者倾向于将后一种思路看成男权回潮的产物。

编者旁白

女性是什么?女性能是什么?多年来，这个有关女性的终极性命题，一直像一个解不开的谜；不同时空的风尚、历史或价值理念的差异，也不时改写着对女性的诠释。女性，似乎从其诞生之初便是一个色彩变幻的悬念，让世界由于她的存在或优雅美丽，或黯淡丑陋。

生为女人，这不仅仅是一个性别，更是一个角色、一种命运。女人的特性几乎是在上帝造人时便已定了的，那就是肩负人类生生不息的种的繁衍，以及相对于男性的自然气质——情感、情绪与灵性，温柔、贤淑与顺从。这种女性气质是如此神秘和直觉，远比男性更接近生命的来源，而女性也往往是在这一独特的感觉中，将自己的生命艺术化，从而构成自身。所谓女性的最高价值和惟一义务便是使她自身气质达到完美，以适合男权社会的价值标准——应该说，此类“女性神话”在这世界已经流行甚久了。波伏娃以一个女人的视角，对女性生命作了深情的透视，向全世界宣告：女性神话是男人的奢侈品，它是从对于男权的依附性来阐释的，既充斥着深刻的性别歧视，又掩饰不住让女性回归家庭相夫教子的狭隘目的；而承认女性同样是一个独立“大写的人”，则并不需要依据男权的设计来改变自己，因为女性原本没有固定的特性。于是，“女性神话”几千年的风花雪月和怜香惜玉便被雨打风吹去。

波伏娃无疑是世界范围内呼唤女性解放的一轮光华四射的太阳。“女性神话”的破灭所带来的现实冲击力可谓与呼唤女性解放的声音同样令人震撼。然而，对一位女性而言，能否真正意识到自己既是一个自主的人，又是一个女人，让人的价值与性别生命价值完美结合，这就不是仅仅从理论上阐述就足够的。女性从神话走向现实，意味着女性必须通过社会实践才能赢得独立，这又是同女性(尤其是脱胎于中国历史语境的女性)的某种文化惯性相抵牾的。因为生命的独立，首先是指女性既不该期待因自己的性别而享受“特权”，也不该去“适应”任何偏见或歧视，她应该在现实生活中找到自己的位置，为自己争取一块让生命与灵魂成长的芳草地。但几千年来，传统习俗对女性偏见不仅左右着整个社会的评判价值，同时也潜移默化地模糊了女性的自我认知。于是女性独立的要害，根本不在于大张旗鼓的运动与铺天盖地的口号，而仅仅在于：每个具体女性对自我意识的确认；而这意识的确立又是那么举步维艰!自然，女性在历史上的追求独立自由，从来没有逃脱男权的谴责甚至迫害。强权与束缚在给女性带来肉体痛苦与灵魂耻辱之余，又使女性在争取独立的长夜中备感孤独与寒冷。所有这一切无时无刻不在暗示女性，你想实现自我独立么?除了有赖社会进步，更有赖于女性心底有一种刻骨的性别平等信念，用伍尔芙的话说，便是有“一间自己的屋子”作庇护，才能在茫茫人海中独立驾驭生活之舟，驶向人生理想的彼岸。

作为一种生命现象，女性既不是一种被男权奴役的东西，也绝不是一个

刻意与男性对立、为女权“奋斗”的工具。女性的使命应能在与男性的差异中显示人生的无限丰富性。曾几何时，神州大地在“妇女能顶半边天”、“男同志能办到的事女同志也能办得到”的旗帜下委实实现了西方女权运动孜孜以求的经济、政治解放，彻底颠覆了“女人是弱者”的传说。然而，明眼人不难看出，此类“妇女解放”同时又不幸使女性性别随之变态和漫画化，某种反自然的女性解放成了政治神坛的牺牲品。事实上，女性的真正独立，并不是作为男性的对立或反叛力量出现，而是作为个体所能显示的女性的独特性而存在。也许中国女性学者崔卫平的话最能表达这种独立的内涵：我是女性，但不主义。

(富 华)

第八章 角色的自期与自律

荣誉与爱荣誉

罗家伦

(1897—1969)，1928—1930年任清华大学校长，1932—1941年任中央大学校长。本文选自罗家伦《新人生观》，沈阳，辽宁教育出版社，1997。

我所提出的“荣誉”就是指英文的“honour”或德文的“ehrlichkeit”。这两个外国字，本都含有人格的意义，在中文方面，很难找到适当的译名，我现在译作“荣誉”。

人生的目的不仅是为生活，而且还需要荣誉的生存。荣誉是人格光辉的表现，也是整个人生不可分解的一部分。没有荣誉心的人，就谈不上人格；漆黑黯淡地过一世，这种生存有何意义?

西洋人很重视荣誉，他们把荣誉看得比生命还更重要。假如你说某人无荣誉，他一定认为这是对于他最大的侮辱。为了荣誉问题而实行决斗，也是常见的事。这种决斗办法的对不对，是另一问题，但他们对于荣誉的尊重，却不可小看。英国人对于内阁成员，称作“The Right Honourable”，不是恭维他是最高贵的，而是恭维他是最荣誉的。美国西点(West Point)陆军军官学校的校训是三个词，就是“国家，责任，荣誉”(country,duty,honour)，这是他们在军人精神教育上对于荣誉的重视。欧美许多学校的考试，还有所谓“荣誉制度”(honour system)，就是教员于出题以后，立刻退出教室，并不监考，他只在黑板上写一个大字，就是“honour”(荣誉)。于是学生懔然于荣誉的观念，不敢作弊。万

一有人作弊，不但学校立刻把他开除，而且这个人从此不齿于同学。

荣誉的观念，在中国社会，却太不发达了。为唤起一般人对于荣誉的认识和尊重起见，所以我特别提出这“荣誉与爱荣誉”的问题来讨论。

说到荣誉，往往就要联想到“名誉”。但是荣誉和名誉不同，荣誉不就是名誉。“名誉”在英文里面，是另一个字，即“reputation”。名誉是外加的，而荣誉却是内足的。更明白一点说，名誉只是外界的称许，而荣誉则是内部发出来的光荣——也可说是光辉——与外界所加上的名誉相合而成的。所以荣誉具有内心的价值，较名誉还要可贵。西洋虽有名誉为第二生命的话，但荣誉却简直是第一生命，或是第一生命的一部分。不过，名誉和荣誉也有关联。人是社会的动物，多少都需要外界的刺激，外界的鼓励，外界的承认，才能格外自发的向上，自觉的求进步，所以人大都是要名誉的。“三代以下，惟恐不好名”，好名誉不一定就是坏事。苏联就常常采取以名誉来鼓励人努力工作的方法。所以他选择工作最努力的工人为“工人英雄”，用这工人的名字去名工厂，去名制度。对于到北极探险的人，也常常加以“英雄”的徽号。这都是用名誉来奖励人奋发有为的证据。这并没有害，而且有益。中国的老子曾经问过一句话：“名与身孰亲?”我想许多西洋人的回答一定是“名亲”!

荣誉不是名誉，更不是“虚荣”。“虚荣”在英文里面是“vanity”，也可译为浮名。虚荣乃求他人一时之好尚，或是庸俗的称颂，而即沾沾自喜，以为满足的。虚荣的表现，就是好炫耀，好夸大，借此以博得他人对自己的称赞。譬如女子常欢喜穿华美鲜艳的衣服，以引人的注意；男子则好出风头，往往做了一次什么会的主席，便自以为了不得，自以为是这小世界里的“小英雄”。这都是虚荣在作祟。虚荣是从错觉(illusion)来的。错觉是虚荣的粮食，虚荣全靠他培养大的。所以错觉一旦幻灭，虚荣也就随之消散。荣誉则不然。他不是求之于外的，而是求之于内的，所以他可以自持，可以永久。西洋人说虚荣是女性的——但他不是优美的女性，是堕落的女性。男子何曾不好虚荣，不过女人较甚一点。普通女子都欢喜别人恭维她，捧她。如果男子要向女子求婚，最好多称赞她几声“安琪儿”或是“天仙化人”，那她便很容易落到情网里去了!这种虚荣，岂能和荣誉相提并论?

荣誉不但和“名誉”、“虚荣”不同，而且和“野心”不同。“野心”在英文为“ambition”，它可说是一种男性的虚荣。男子大都好求自己政治的名誉，权力，地位，官阶，以作个人自私的满足。这种野心有时也能推动人去做有益的事，但动机仍是自私，所以很容易发生不良的结果。有些人野心一旦发作，便往往不问自己的能力如何，竟为所欲为，以求侥幸的成功。“小人行险以侥幸”，其结果鲜有不将自己的荣誉甚至身体埋葬于野心的灰烬之中。如果说野心是荣誉，那他只是堕落的荣誉。

至于所谓“门第”，“头衔”，“豪富”，那是更说不上荣誉了。这些都可叫做“荣宠”，而绝不是“荣誉”。不过也有一种荣宠，是靠自己努力的成绩换来的，不可一概厚非。譬如外国有些科学家，对于科学有重大贡献，

政府特赐他一个荣誉的头衔，如德国大学教授得“政府枢密顾问”的头衔一样。这确是一种比较高贵的荣宠，虽然不是真正的荣誉。

荣誉既不是名誉，又不是虚荣，更不是野心或荣宠，那么真正的荣誉是什么呢?我以为真正的荣誉，必须具备以下几个条件：

第一必须能维持生命的庄严。“人必自侮而后人侮之。”有荣誉心的人，必定有不可侮的身体，不可侮的精神，不可侮的行为——简单说有不可侮的生命。他的生命是完整的，不容稍有玷污。所谓“白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可为也!”他的理想的生命，是崇高，伟大，正直，坚强。所谓“仰之弥高，钻之弥坚”。他的生命是高贵的，庄严的，所谓“赫赫师尹，民具尔瞻”。所以别人尊重他，而不敢轻视他；爱敬他，而不敢亵渎他。

第二必须能有所不为。有所不为，是人生最不容易做到的。“有所不为而后可以有为”，所以有荣誉心的人，对于标准以下的事，是绝对不干的。至于那一切欺骗，狭小，鄙吝，偷懒，和其他种种“挖墙脚”的事，他更是不屑干的。这正是孟子所谓“非礼之礼，非义之义，大人弗为”。大人的对面是小人，是小丈夫，是贱丈夫。有荣誉心的人，是以“大人”自许的。

第三必须是自足的，也是求诸己的。外界的称许，如系实至名归，也所不辞。譬如以科学上重大的贡献而得诺贝尔奖金的人，若是他配得的话，当然可以安心接受，何用推却?但凡事应该求诸自己，尽其在我，不必分心去猎取流俗的恭维。流俗的恭维，不但靠不住，而且在有荣誉心的人看来，反为一种侮辱。名画家的画，并不在乎有多少外行的人赞美，而贵乎能得一个真正内行的人来批评。所谓“千人之诺诺，不如一士之谔谔”就是这个道理。即使内行的人也不称许，自己仍可得到安慰。因为自己的天才得到发挥，在自己的努力中，就有乐趣存在。古今中外，许多大艺术家，都是死后得名的。科学家也是如此。大科学家盖白勒(Kepler)在他一部名著“Weltharmonik”序上说道：“你的宽恕我引以自娱，你的忿怒我也忍受；此地我的骰子掷下来，我写成这本书给人读，是同时的人读或后代的人读，我管他干么?几千年以后有人来读，我也可以等，上帝也等六千年以后才有人来臆度他的工作。”这种特立独行的精神，也可说是一种孤寂的骄傲，但是这绝不是骄傲。翻开一部科学史来看，古今多少科学家，在生前享国际大名的，除了牛顿和爱因斯坦以外，还有几个呢?造化弄人，奇怪得很，生前最不求虚名者，往往死后最能得名。如果自己对人类真有贡献，即使名不可得，又有何妨?世间真正的价值，常埋藏在无名者之中。许多汲汲求名的人，实在可以休矣。

第四必须自尊而能尊人。真正有荣誉心的人，不但爱自己的荣誉，而且也爱他人的荣誉。荣誉不是傲慢，乃是自尊而能尊人。“子以国士待我，我亦以国士报之。”其实毁灭了他人的荣誉，自己的荣誉也就建设不起来。在侏儒国里，就算自己是长子，又有什么意思?要做长子，就要到

长子国里去做，不要在侏儒国里做!有荣誉心的人，一定能尊人，能下人。他承认人的能力，赞叹人的特长，尊敬人的善处。能适当的自尊，也能适当的低头。上谄下骄的事，绝不在他的行动意识里面。

总而言之，荣誉就是人格，是人格最光荣的完成!

爱荣誉乃是一种意志的倾向，行为的动态，是要以忠诚纯洁的行为，去得到依于德性合于美感的承认的。德国的哲学家包尔森(Friedrich Paulsen)说："我们不能想像没有强烈的对荣誉之爱，而伟大的事业可以表现。"社会的向上靠此，人类的改善靠此，历史的转变也靠此。

我们今日不但要提倡人的荣誉心，和对于荣誉的强度的爱；而且要提倡集体的荣誉观念。集体的荣誉观念，就是个人对团体的荣誉之爱。譬如一个家庭，凡是家庭的各分子，都要努力保持一家的"家风"或"家声"，不能做有辱门楣的事。又如一个商店，不肯卖坏东西，诚恐坏了他的牌子，也是出于爱护集体荣誉的观念。再如一个学校，无论是教职员或学生，人人都应该知道学校荣誉的重要，不能随便塌学校的台。实验室里未成熟或不真确的报告，不可轻易发表，因为这对于个人的责任的关系还小，对于整个学校的荣誉却太大了。不独以"长胜军"或"铁军"著称的军队，全部队的长官和兵士，要爱惜他本部队历史之光荣；凡是"国军"，谁不应该勇猛奋发，维护国家军队的光荣。扩而大之，一个社会，一个民族，一个国家，要不没落和毁灭，必须由构成他的分子，共同努力维持和增进他集体的荣誉!

人生是需要有荣誉的。不荣誉的人生，是黑漆漆的，无声无臭的。有荣誉的人生，是高贵向上的；无荣誉的人生，是卑污低下的。禽兽才只要生存，不要荣誉，也无荣誉的观念。人应该是理智感情和品格发展到最高程度的动物；人不只要生存，而且要荣誉。荣誉也可说是人类的专有品。所以英国的诗人拜伦(Lord Byron)有两句诗道："情愿把光荣加冕在一天，不情愿无声无臭的过一世!"

我是要被献祭的

克尔凯戈尔

(1813—1855)，丹麦哲学家，神学家。本文选自《克尔凯戈尔如是说》，上海，上海文艺出版社，1996。

在每一代人中，总有一些人命定要为其余的人做祭品。……

我相信自己是要被献祭的，因为我理解我的痛苦和苦恼使我得以创造性地钻研有益于人的真理。

以人性的意义而言，没有一个人可以模仿我……我是一个历危机而成为的人，甚至可以说，我是一只供研究存在之用的试验用兔。

我，我相信，具有怀疑一切的勇气；我，我相信，具有与一切搏斗的勇气；但我没有去知道一切的勇气；没有去占领与拥有一切的勇气。

我活得像一头伦尼伯格猪。我的思考就是激情。我能为别人拱出麦蕈来，虽然我自己是尝不着的。

我的奢望是，但愿有可能阻止一个知识分子蜕变成世俗的工具。

我必须时刻警醒，不使我的努力为追求自我的享乐所玷污，追求崇高的思想和真理，而不从中求得世俗的暂时利益。

在生活中谋求一个固定的职业，得到某个对个人几乎没有什么要求的官方的任命，自然是比较可靠的，但是的确还有更可靠的工作。只是它要具备信念；在每一个紧要关头，每一个瞬间都需要有信念。这就是区别所在。大多数人向往安逸的生活而不顾其他，正因如此，他们对于上帝知之甚少。他们拥有固定的生活，从来不需要付出最大的努力；他们和妻子同处，安享天伦——对于这种幸福，我是从不加以贬低的——但我相信我的天职与此无缘。

我的工作达到了我能力的极限，愈来愈紧张，而孤独地致力于以最清楚、最优美、最确切的方式表达我的思想，丝毫不顾及其他事情。这正是我为什么被视同疯子，遭人怠慢的原因(因为我对他物漠不关心)。要是我也像当今真正的伟人那样，十分之一的精力花在理智的追求上，十分之九的精力花在追名逐利、斤斤计较我微不足道的工作能否得到金钱和荣誉的充分报酬上，那么，我也会成为一个伟大的人物，一个受人尊敬、高山仰止的人物!!!

我所做的一切不过是不断地努力寻找我自己并依靠我自己。

在我们时代，著书立说已变得十分无聊，人们写出来的东西，他们根本没有真正思考过，更不必说亲身经历了。所以我决心只读死囚犯写的书，或者读以某种方式拿生命冒险的人写的书。

我恨那些伪学者们——我在晚会上有几次不是故意端坐在某个靠嚼家庭

琐事为生的老处女身边，怀着最大的兴致听她唠叨呢?

大一点了，我睁开眼，看见了现实，我看得大笑起来，从那以后我的笑怎么也停不下来了。我明白了，生活的意义是去讨一份生活，生活的目标是获取厚爵高位；爱情最美满的向往是娶一个女继承人，友谊的好处在于手头拮据时有人替你付账，智慧就是多数人想当然地认为对的东西，热情表现在演说里，勇气就是敢担十块钱的风险，善良在于能在晚餐桌上说“别客气”，虔诚在于一年去一趟教会。我看到了这些了，于是我大笑不止。

我只有一位朋友，回声。回声为什么成了我的朋友呢?因为我爱着我的忧愁，回声从不从我这儿夺走它。我只有一位密友：夜一样的沉默。它为什么是我的密友呢?因为它沉默。

需要创作活动，作为一种诱惑，以帮助我忘掉生活的平凡琐屑。

我只有在写作的时候感觉良好。我忘却所有生活的烦恼、所有生活的痛苦，我为思想层层包围，幸福无比。假如我停笔几天，我立刻就会得病，手足无措，顿生烦恼，头重脚轻而不堪负担。这是一种强有力的充分的不会枯竭的鞭策，它日复一日，已经存在了五六年，它仍将一如既往、来势汹汹，人们也许会想，这样一种鞭策莫非来自上帝的天命。

也许有许多作家比我更为思想敏锐，才气横溢，可是我倒愿意看看，有哪一位作家能敏锐地重复思考辩证法的第二种能力［注释：辩证法的第一种能力是思维，其次是作为存在的能力。克尔凯戈尔用重复(to reduplicate)一词来描述他所设想的生活的双向运动的反复过程。］。在其作品里表现为一个敏锐的思想家是一回事，在其自身的存在里辩证地重复他的思想则是另一回事。前者是一场不下赌注的游戏，是为游戏而游戏；而在其自身的存在里的重复，则是一场因为下了大赌注而趣味性陡增的游戏。作品里的辩证法仅仅表现思想，而思想在生活里的重复，则意味着在生活里采取行动。

我是承受着内心极大的痛苦才成为一个作家的。

年复一年，我继续当着作家，为了理想而承受着来自内心的痛苦。

如果我不曾拥有一份独立的财产，我就会在现时代取得很好的地位。首先，我能不去花费时间写我的大部头著作，我的举止行为也和常人无

异。于是，我会为人所爱，于是，人们读到的只是一些生活琐事而已。

我只是希望被人家骂得狗血喷头，做一个文人而遭谩骂是和他的身份相合的，所以，每当我完成作品，便希望挨骂，要求挨骂……

我有勇气敢于直面人世的嘲笑，并且敢于承受它，就这一点而言，我大概算得上是一个诗人。

康德的生平、著作与性格

斯克拉顿

(1944—)，英国学者。本文节选自斯克拉顿《康德》，周文彰译，北京，中国社会科学出版社，1989。

康德这位近代最伟大的哲学家，除了义务(duty)外，不为任何东西所动。因此，他的生活平淡无奇。在他看来，一个有道德的人应当能控制自己而不受情感的驱使；应当对权力和名誉淡然处之，权力和名誉的意义，比起义务本身的意义来，应看做是微不足道的。为了能够轻松地按照这个道德理想而行动，康德约束自己，献身于学术事业，完全服从于一种毫无变化的机械程序。哥尼斯堡［注释：哥尼斯堡即前苏联的加里宁格勒，当时是东普鲁士王国的首府。——译者注］这位身材矮小的教授就这样成了典型的近代哲学家：蛰居于斗室之内，然而却视自己为无限空间的君主。

伊曼努尔·康德(Immanuel Kant)1724年出生于哥尼斯堡，父亲是一位贫苦的马具匠。在九个孩子中康德排行第四。康德的父母老实本分，是虔诚的虔信派教徒［注释：虔信派是17世纪德国路德教的一个教派。——译者注］。在当时，虔信派这个路德教会内部的改良主义运动，用劳动、义务和祈祷的神圣性观念慰藉困苦，在德国中、下层等级中具有强有力的影响；它对至高无上的良心(sovereignty of conscience)的幻想，对康德的道德思想产生了持久的影响。尽管它在某些方面是反理智的，但仍然是17世纪推动德国教育普及的一股主要力量。虔信派学校在哥尼斯堡创办起来了。由于一位聪敏慈善的牧师发现了康德的才智，康德在8岁那年被送进这所学校读书。这样一种教育竟然轮到出身低微的康德，这对于后世是幸运的，但对于年轻的康德本人也许就不尽如此了。他对老师们的感激之情，同对老师们的难以忍受的热情的厌恶之心混杂在一起，以致在以后的年代里他只字不提早年教育。关于他的早年教育的性质，我们可以从他的一篇论教育的短文(根据康德晚年的讲课笔记编辑而成)中得到一些印象：

很多人想像他们的年轻岁月是其一生中最愉快、最美好的时光，但实际上并非如此。那些岁月是最令人讨厌的，因为我们那时处在严格的纪律约束下，很少能够选择朋友，更很少能够有自由。

哲学家大卫·罗恩肯，康德以前的校友，在他们都成名之后给康德的一封信中写道："30年前，那些狂热的宗教徒们的迂腐而令人忧郁的(但不是毫无价值的)纪律压得我们俩透不过气来。"不可否认，康德从他的早期教育中既形成了相当程度的忧郁感，也培养了非凡的自制力。成年之后的最初一段时间，他曾作过一番努力，用自制力去克服忧郁感，几乎获得完全成功。尽管环境窘迫，身材不端而瘦小；尽管失去了他所崇敬的父亲和深情热爱的母亲，康德还是很快成了哥尼斯堡最受爱戴的人之一，他的优雅、智慧和敏捷的谈吐，到处受到人们的欢迎。

康德16岁进入他的出生地的哥尼斯堡大学念书，6年之后毕业。因无法谋取大学教职，他在许多家庭当过私人教师，直到31岁才在大学获得编外讲师职位。这种讲师没有薪俸，但有资格公开讲课，通过私人学费而获得一点微薄报酬。那时康德已出版了论动力学和数学的著作。他还通过私人教师身份带来的种种联系，获得了自如的社交机会，在这种交往中，他博得了一个"雅致的硕士"的美称。

哥尼斯堡那时是一个比较显要的城市，有5万居民并驻守着一支庞大的军队……那所1544年作为阿尔伯尔金纳学院［注释：哥尼斯堡大学的别名。——译者注］而创办的大学，是一个具有一定重要意义的文化中心，但在18世纪中叶，这所大学充满了一种地方褊狭之气，默默无闻，以至于腓特烈大帝［注释：腓特烈大帝即腓特烈二世。——译者注］1739年作为王储访问哥尼斯堡时，竟说这所大学"与其说适合成为科学的舞台，不如说更适合于驯熊"。次年，腓特烈大帝登上王位，他竭力向他的王国的这一角落推行高度的文化和标志他的统治特点的思想宽容。这时的康德已把真理和义务看得高于一切，他幸运地发现，这所大学对于他追求这两个目标中的任何一个都不会成为重大障碍。或许正是这一点(正如他对于他的裔胞之地的依恋感情一样)，促使他留在这里长久地等待第一次委任，并在此后又继续等了15年，直到被授予他渴望已久的教授职位。这一时期，康德几次谢绝德国其他大学的聘请，继续在他的居室里诚心诚意地给学生们授课，正是这些讲授建立了他的声誉。他的智力劳动主要贡献给了数学和物理学，31岁那年发表的一篇关于宇宙起源的论文［注释：即《自然通史和天体论》。——译者注］包含了他对星云假说的第一次系统阐述……

在某种程度上说，康德当上形而上学和逻辑学教授而不是数学或自然科学教授，纯属偶然。然而，在康德的生涯中，从这时起，他就把全副精力都倾注于哲学，在课堂上详尽地讲述着十年后出版的，使他赢得德国最伟大的杰出人物的声誉的那些著作的思想。哲学家哈曼［注释：哈曼

(1730—1788)，德国作家、思想家。——译者注］写道，听众必须在康德教授预定上课时间前一小时即早晨六点到达课堂，以便占上座位。康德的学生雅赫曼这样描述康德的讲演：

康德有一种独到的阐述和定义形而上学概念的巧妙方法，这种方法，就我所闻，就是在听众面前进行他的思想探索，仿佛他本人刚开始考虑这个问题。然后，逐渐补充新鲜的决定性概念，一点一点地完善先前确立的解释，最后得出他对这个题目的研究的明确结论。对这个结论，他已经从各个角度作了全面考察，使聚精会神的听众不仅获得关于这个题目的知识，而且无意中受到思想方法上的教益……

在给朋友的信中，这同一位作者谈到了康德的伦理学讲座：

在这里，他不再只是一位思辨哲学家，而同时成了一位生气勃勃的演说家。他既满足了听众的智力要求，又完全抓住了听众的思想感情。确实，聆听它的创造者亲口以如此有力的哲学雄辩讲授卓越的纯伦理学说，是一件无与伦比的乐事。有多少次他曾使我们感动得热泪盈眶，有多少次他曾激起了我们内心深处的波澜，有多少次他曾把我们的心灵和感情从自私的唯我主义的羁绊下解脱出来，升华为崇高的纯粹自由意志的自我意识，升华为对理性规律的绝对服从，升华为对他人的崇高责任感!

雅赫曼的话虽然有点恭维过分，但绝不虚假。无论是私下交谈还是公开讲演，康德作为演说家的名望，远在他的那些最伟大的著作出版以前，就已得到人们的广泛承认。

康德的个人生活常常被喻为时钟一般机械和枯燥，并且是过分吹毛求疵、学究气十足和以自我为中心的。据说(海涅就这么说)哥尼斯堡的家庭主妇们根据康德每天路过的时间校正钟表；据说(康德有一次就这么说)他对自己的健康状况的经常关注实际上是一种病态的自疑患症的表现；还据说他房间的陈设和家具的简陋显示了他对美的冷漠，而他恪守时间的刻板生活则掩饰着一颗冰冷甚而是冻僵的心。

的确，康德的生活即使不是机械的，至少也是有严格戒律的。他的男仆每天遵命在清晨5点唤醒他，并且不容有任何例外。他总是头戴睡帽、身穿长袍在书桌前一直工作到7点，而每当上午讲课回来后又立刻恢复这套装束。此后他继续工作到下午1点，才开始进他那每天仅有的一餐。饭后不管天气如何总是散步。不过这项活动他是独自进行的，因为他有一种古怪的看法，由于谈话使人用口呼吸，因此不应当在露天进行。他讨厌喧闹，曾两次更换住处以避他人吵嚷，曾一次愤慨地写信给警察总监，要求阻止附近监狱的犯人唱圣歌以自慰。众所周知，除进行

曲外，康德不喜欢音乐，对视觉艺术亦毫无兴趣——他仅有一幅版画，一张朋友赠给他的卢梭肖像。

康德深知当时知识界所招受的责难。他通过这幅版画的主人来作自我辩解，说要不是卢梭使他确信，知识界可以在恢复人权方面发挥自己的作用，他会认为自己比普通劳动者更无价值。像所有献身于精神生活的人一样，康德需要强迫自己服从那种生活戒律，这不仅没有使他丧失精神创造力，反而使他的天才能够得到最充分的发挥。他爱寂寞，同样也爱交往。他总是毫无例外地有几个客人同他共进午餐，并且总是在当天上午去约请他们，免得他们因需要谢绝其他邀请而感到为难。他供给每人一品脱［注释：品脱，容量单位。——译者注］红葡萄酒，如果可能的话，再加几道最爱吃的菜。他和客人们一直谈到3点，使他们既感到快乐，又得到教益。他努力让午餐在欢笑声中结束(当然，这既是康德认为欢笑有助于消化而努力做到这一点的结果，也是谈话本身自然发展的结果)。康德著作中闪现着许多讽刺的笔调，实际上，他最喜爱读讽刺作品。他对于诗歌的热爱同对于音乐绘画的冷漠形成了鲜明的对比。甚至他对健康的关注，也不过是一种康德式的对义务的哲学沉思的结果。他既不赞美也不欣赏定居生活，而是把它看做不过是训练自己的智力所不可缺少的条件。浪漫主义运动的最伟大和最富于激情的著作家之一赫尔德［注释：赫尔德(1744—1803)，德国思想家，历史学家。——译者注］听过康德的讲座，以后又强烈地抵制这些讲座的影响。然而，他高度评价康德本人，并这样概括康德的特征：

我非常幸运地结识了一位哲学家，他就是我的老师。虽已入壮年，但他仍有着青年人的那种充满快乐的饱满情绪，我相信，这种情绪他一直保持到垂暮之年。他那为思想而生就的宽阔前额显露出从不消逝的开朗与欢快的神情。丰富的思想从他的唇际轻吐而出，诙谐、警句和感人的幽默他运用得得心应手，他的富于启发性的讲课也是一种令人神往的消遣。

他考察过莱布尼茨、沃尔夫、鲍姆加通、克卢秀斯(Crusiss)［注释：克卢秀斯(1715—1775)，德国神学家。——译者注］和休谟，分析过物理学家开普勒和牛顿所阐述的自然规律。他以同样的精神——正像他在自然科学中注目于每一个进入他视野的新发现一样——高度赞赏当时问世的卢梭的著作《爱弥儿》和《爱洛伊丝》，评价了它们的意义，并且总是又回到关于自然和人的道德价值的毫无偏见的知识上来。

人类史、民族史、自然史、自然科学、数学及他自己的经历，是使他的讲课和日常生活生气勃勃的源泉。他从来不对那些他认为值得了解的东西漠不关心。任何阴谋诡计、任何局部利益和好处、任何对名望的欲求，都毫无力量妨碍他去发展和阐释真理。他鼓励并耐心地说服人们独立思考，专横与他的本性格格不入。这个人——我怀着最深切的感激和崇敬之情直呼其名——就是伊曼努尔·康德，我回想起他的形象就感到愉快。

作为大学教师，康德的责任是讲授哲学方面的全部课程。由于他长年把大部分精力投到了教学上，因而只发表了一些简短而不成熟的著作和论文。1781年，当他的第一部主要著作(也是他一生中的最伟大的成就)《纯粹理性批判》发表时，已年届57岁。在给摩西·孟德尔松的信中，康德就这本书写道："虽然这本书是我12年的沉思的产物，但却是我在大概四个或五个月的时间内仓促写成的。我极为注意其内容而较少考虑其文体和通俗性。"为了减少《纯粹理性批判》中出现的阅读困难，他出版了简短的《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》(1783)一书，在这本书中，旗帜鲜明的论战同《纯粹理性批判》中那些最有攻击性的段落的浓缩结合在一起，但这些浓缩仍然模糊难懂。1787年《纯粹理性批判》印行第二版时，康德重写了那些令人望而生畏的章节，结果是照样艰深。于是评论家们终于一致认为，康德这本著作的晦涩难懂与其说是导源于文体，不如说是由于思想本身。然而，尽管有这种困难，这本书还是很快一举成名……《纯粹理性批判》第一版问世30年后，斯塔尔夫人［注释：斯塔尔夫人(1766—1817)，法国女作家、文艺理论家。——译者注］公正地概述了康德的这第一部《批判》的影响，她写道："当它所包含的思想财富被充分发现时，它在德国产生了如此巨大的轰动，以至于我们可以说，自那时以来，文学和哲学中所完成的一切，都是这部作品所推动的结果。"

在给孟德尔松的信中所提到的那12年沉思期间，康德几乎未出版任何著作，他的早期("前批判"时期)著述对于研究其成熟哲学的人只具有外围的意义。然而，一旦批判哲学被表达出来，康德就越来越充满信心地继续探究其细节。《纯粹理性批判》系统探讨了形而上学和认识论；接着，《实践理性批判》(1788)涉猎了伦理学，《判断力批判》(1790)则主要论述了美学。除此以外还有许多其他著作，所谓"柏林版"康德著作集现在已出版了整整27卷。在这些其他著作中，这样两本特别与我们有关：一是前面已提到的《未来形而上学导论》，一是1785年在第二部《批判》以前问世的《道德形而上学基础》，这本书包含着康德道德理论的激动人心的表述。

1796年，康德做了他一生中的最后一次正式讲座。那时他的机体官能已经开始衰弱，阴沉的忧郁已取代了他以前的欢乐。费希特说他好像在沉睡中讲课，惊醒之后又去开始他那早已忘了一半的课题。不久康德便神志模糊，丧失了辨认旧友的能力，甚至讲不出一个完整的简单句。他凋谢了，完全失去了知觉。1804年2月12日，他结束了无可指责的一生与世长辞了，连他生前的理智能力也不能陪伴他。来自全德各地的人们以及哥尼斯堡的全体市民参加了他的葬礼。他甚至在老态龙钟之年也被公认为哥尼斯堡城的最伟大的荣耀。他的坟墓曾一度消失，1881年又被恢复。他的遗骨1924年被移放到附属于大教堂的一座庄严的新古典主义风格的门廊。1950年不知哪些破坏者撬开了石棺，将其一扫而空。那时哥尼斯堡已不复是学问的中心，它被并入苏联的版图，并且已被重新命名，以纪念一个寿终正寝的斯大林的心腹。一座铜碑仍然安放在城堡的

墙头上，俯瞰着这座死寂而荒凉的城市，碑上镌刻着《实践理性批判》结束语中的这样几句话：

有两种东西，我们愈时常、愈反复加以思维，它们就给人心灌注了时时在翻新、有加无已的赞叹和敬畏：头上的星空和内心的道德法则。

这段碑文每天都使加里宁格勒的居民们想起他们可能仍然在赞美的这两种东西。这是加里宁格勒居民们的幸运。

探索的动机——在普朗克60岁生日庆祝会上的讲话［注释：这是爱因斯坦1918年4月在柏林物理学会举办的普朗克60岁生日庆祝会上的讲话。普朗克(1858—1947)，德国物理学家。——译者注］

爱因斯坦

(1879—1955)，物理学家。生于德国。1900年入瑞士籍。1940年入美国籍。本文选自赵中立、许良英编《纪念爱因斯坦译文集》，上海，上海科学技术出版社，1979。

在科学的庙堂里有许多房舍，住在里面的人真是各式各样，而引导他们到那里去的动机实在也各不相同。有许多人所以爱好科学，是因为科学给他们以超乎常人的智力上的快感，科学是他们自己的特殊娱乐，他们在这种娱乐中寻求生动活泼的经验和雄心壮志的满足；在这座庙堂里，另外还有许多人所以把他们的脑力产物奉献在祭坛上，为的是纯粹功利的目的。如果上帝有位天使跑来把所有属于这两类的人都赶出庙堂，那么聚集在那里的人就会大大减少，但是，仍然还有一些人留在里面，其中有古人，也有今人。我们的普朗克就是其中之一，这也就是我们所以爱戴他的原因。

我很明白，我们刚才在想像中随便驱逐了许多卓越的人物，他们对建设科学庙堂有过很大的也许是主要的贡献。在许多情况下我们的天使也会觉得难于做出决定。但有一点我可以肯定：如果庙堂里只有我们刚才驱逐了的那两类人，那么这座庙堂就决不会存在，正如只有蔓草就不成其为森林一样。因为，对于这些人来说，只要有机会，人类活动的任何领域他们都会去干，他们究竟成为工程师、官吏、商人，还是科学家，完全取决于环境。现在让我们再来看看那些为天使所宠爱的人吧。他们大多数是相当怪僻、沉默寡言和孤独的人，尽管有这些共同特点，实际上他们彼此之间很不一样，不像被赶走的那许多人那样彼此相似。究竟是什么把他们引到这座庙堂里来的呢?这是一个难题，不能笼统地用一句话来回答。首先我同意叔本华所说的，把人们引向艺术和科学的最强烈

的动机之一，是要逃避日常生活中令人厌恶的粗俗和使人绝望的沉闷，是要摆脱人们自己反复无常的欲望的桎梏。一个修养有素的人总是渴望逃避个人生活而进入客观知觉和思维的世界。这种愿望好比城市里的人渴望逃避喧嚣拥挤的环境，而到高山上去享受幽静的生活。在那里，透过清寂而纯洁的空气，可以自由地眺望，陶醉于那似乎是为永恒而设计的宁静景色。

除了这种消极的动机以外，还有一种积极的动机。人们总想以最适当的方式来画出一幅简化的和易领悟的世界图像。于是他就试图用他的这种世界体系(cosmos) [注释：“cosmos”原义是“宇宙”，指广包一切、秩序井然的整个体系。] 来代替经验的世界，并来征服它。这就是画家、诗人、思辨哲学家和自然科学家所做的，他们都按自己的方式去做。各人都把世界体系及其构成作为他的感情生活的支点，以便由此找到他在个人经验的狭小范围里所不能找到的宁静和安定。

理论物理学家的世界图像在所有这些可能的图像中占有什么地位呢?它在描述各种关系时要求尽可能达到最高标准的严格精确性，这样的标准只有用数学语言才能达到。另一方面，物理学家对于他的主题必须极其严格地加以限制：他必须满足于描述我们的经验领域里的最简单事件，企图以理论物理学家所要求的精密性和逻辑完备性来重现一切比较复杂的事件，这不是人类智力所能及的。高度的纯粹性、明晰性和确定性要以完整性为代价。但是当人们畏缩而胆怯地不去管一切不可捉摸和比较复杂的东西时，那么能吸引我们去认识自然界的这一渺小部分的究竟又是什么呢?难道这种谨小慎微的努力结果也够得上宇宙理论的美名吗?

我认为，是够得上的。因为，作为理论物理学结构基础的普遍定律，应当对任何自然现象都有效。有了它们，就有可能借助于单纯的演绎得出一切自然过程(包括生命)的描述，也就是说得出关于这些过程的理论，只要这种演绎过程并不太多地超出人类理智能力。因此，物理学家放弃他的世界体系的完整性，倒不是一个有什么基本原则性的问题。

物理学家的最高使命是要得到那些普遍的基本定律，由此世界体系就能用单纯的演绎法建立起来。要通向这些定律，并没有逻辑的道路；只有通过那种以对经验的共鸣的理解为依据的直觉，才能得到这些定律。由于有这种方法论上的不确定性，人们可以假定，会有许多个同样站得住脚的理论物理体系。这种看法在理论上无疑是正确的。但是，物理学的发展表明，在某一时期，在所有可想像到的构造中，总有一个显得比别的都要高明得多。凡是真正深入地研究过这问题的人，都不会否认惟一地决定理论体系的，实际上是现象世界，尽管在现象同它们的理论原理之间并没有逻辑的桥梁。这就是莱布尼兹非常中肯地表述的“先定的和谐” [注释：“先定的和谐”(harmonia praestabilita)，莱布尼兹的术语。他说一切“单子”之间，特别是心与物之间，存在着一种预先被确定了的和谐。] 。物理学家往往责备认识论者对这个事实没有给予足够的注意。我认为，几年前马赫同普朗克之间所进行的论战的根源就在于此。

渴望看到这种先定的和谐，是无穷的毅力和耐心的源泉。我们看到，普朗克就是因此而专心致志于这门科学中的最普遍的问题，而不使自己分心于比较愉快的和容易达到的目标上去。我常常听到同事们试图把他的这种态度归因于非凡的意志力和修养，但我认为这是错误的。促使人们去做这种工作的精神状态是同信仰宗教的人或谈恋爱的人的精神状态相类似的。他们每天的努力并非来自深思熟虑的意向或计划，而是直接来自激情。我们敬爱的普朗克就坐在这里，内心在笑我像孩子一样提着第欧根尼的灯笼［注释：第欧根尼，公元前4世纪的古希腊犬儒学派哲学家。］闹着玩。我们对他的爱戴不需要作老生常谈的说明。祝愿他对科学的热爱继续照亮他未来的道路，并引导他去解决今天物理学的最重要的问题，这问题是他自己提出来的，并且为了解决这问题他已经做了很多工作。祝他成功地把量子论同电动力学和力学统一于一个单一的逻辑体系里。

责任—荣誉—国家

麦克阿瑟

(1880—1964)，美国五星上将。本文选自尹洪滨主编《著名军事家演讲鉴赏》，济南，山东人民出版社，1996。

今天早晨，我走出旅馆的时候，看门人问道：“将军，您上哪儿去?”一听说我到西点时，他说：“那是一个好地方，您从前去过吗?”

这样的荣誉是没有人不深受感动的，长期以来，我从事这个职业，我又如此热爱这个民族，我无法用语言来表达我的感情。然而，这种奖赏主要的并非着重推崇个人，而是表现一个伟大的道德情操——捍卫这块可爱土地上的文化与古老传统的那些人的行为与品质的准则。这就是这个大奖章的意义。从现在以及后代看来，这是美国军人的道德标准的一种表现。我一定要遵循这种方式，结合崇高的理想，唤起自豪感，也要保持谦虚。

责任——荣誉——国家。这些神圣的名词尊严地指出您应该成为怎样的人，可能成为怎样的人，一定要成为怎样的人。它们是您振奋精神的起点；当您似乎丧失勇气时由此鼓起勇气；似乎没有理由相信时重建信念；当信心快要失去的时候，由此产生希望。遗憾得很，我既没有雄辩的辞令、诗意的想像，也没有华丽的隐喻向你们说明它们的意义。怀疑者一定要说它们只不过是几个名词，一句口号，一个华丽的词句而已。每一个迂腐的学究，每一个蛊惑人心的政客，每一个玩世不恭的人，每一个伪君子，每一个专肇事端，很遗憾，还有其他个性完全不同的人，一定企图贬低他们，甚至达到愚弄、嘲笑它们的程度。

但这些名词却能完成这些事。它建立您的基本特性，它们塑造您将来成为国防卫士的角色；使你软弱时能够坚强起来，畏惧时有勇气面对自己。在真正失败时要自尊，要不屈不挠；成功时要谦和，要身体力行，不崇尚空谈，要面对重压以及困难和挑战的刺激；要学会巍然屹立于风浪之中，但是，对遇难者要寄予同情；要律人也律己；心灵要纯洁的，目标要崇高的；要学会笑，不要忘记怎么哭；要长驱直入未来，可不该忽略过去；要为人持重，但不可过于严肃；要谦逊。这样您就会记住真正伟大的纯朴，智慧的虚心，强大的温顺。它们赋予您意志的坚韧，想像的质量，感情的活力，从生命深处所焕发的精神，以勇敢的优势克服胆怯，甘于冒险胜过贪图安逸。它们在你们心中创造奇境，永不熄灭的进取精神，以及生命的灵感与欢乐。它们以这种方式教导你们成为军官或绅士。

您所率领的是哪一类的士兵?他们可靠吗?勇敢吗?他们有能力赢得胜利吗?他们的故事您全都熟悉，那是美国士兵的故事。我对他们的估价是多年前在战场上形成的，至今并没有改变。那时，我把他看做是世界上最崇高的人物!现在，仍然这样看待他，不仅是具有最优秀的军事品德，而且也是最纯洁的一个人。他们的名字与威望是每一个美国公民的骄傲。在年轻力壮时期，他们奉献出了一切与忠诚，他们无需我与别人来颂扬，他们自己写下了自己的历史，用鲜血写在敌人的胸膛上。可是，当我想到他们在灾难中的坚韧，在战火里的勇气，成功的谦虚，我满怀的赞美之情是无法言状的。他们在历史上成为一位成功的爱国者的伟大典范；他们是后代的，作为对于子孙进行解放与自由主义的教导者；现在，他们把美德与成就献给我们。在20次会战中，在上百个战场上，在成千堆的营火中，我亲眼目睹不朽的坚韧不拔的精神，爱国的忘我精神以及不可战胜的决心，这些已把他们的形象铭刻在他的人民的心坎上。从天涯到海角，他们已深深饮干勇气之杯。

当我听到合唱队的这些歌曲，在记忆的眼光中，我看到第一次世界大战中蹒跚的行列，在透湿的背包的重负下，从大雨到黄昏、从细雨到黎明，疲惫不堪地在行军，沉重的脚踝深深踩在弹痕斑斑的泥泞路上，进行你死我活的斗争。他们嘴唇发青，浑身泥泞，在风雨中哆嗦着，从家里被赶到敌人面前，而且，许多人被赶到上帝的审判席上。我不了解他们出身的高贵，可我知道他们死的光荣，他们从不犹豫，毫不怨恨，满怀信念，嘴边唠叨着继续战斗直到胜利的希望而死。他们信奉责任——荣誉——国家；当他们在开启光明与真理时，他们一直为此流血、挥汗、洒泪。

20年以后，在地球另一边，又是肮脏的散兵坑，泥泞的地下洞。那灼热的阳光，倾盆的大雨，荒无人烟的丛林小道，与亲人长期分离的痛苦，热带疾病的猖獗蔓延，战后的恐怖阴森；他们坚定果敢的防御，他们迅速准确的攻击，他们不屈不挠的意志，他们全面决定性的胜利——永远通过他们最后在血泊中的攻击，庄严地跟随着您的责任——荣誉——国家。

这几个名词的准则贯穿着最高的道德准则，并经受任何为提高人类文明而传播的伦理或哲学的检验。它所要求的是正确的事物，它所制止的是谬误的东西。在众人之上的战士，要履行宗教修炼的最伟大行为——牺牲。在战斗中，面对着危险与死亡，他显示出造物者按照自己意愿创造人类时所赋予的品质，只有神明的援助能支持他，任何肉体的勇敢与动物的本能都代替不了。无论战争如何恐怖，招之即来的战士准备为国捐躯是人类最崇高的进化。

现在，你们面临着一个新世界——一个变革中的世界。人造卫星和火箭进入太空，标志着人类漫长的历史开始了另一个时代——太空时代的篇章。自然科学家告诉我们，花费了50亿年造成的地球，在3万万年才出现的人类，再没有比现在发展更快、更伟大了。我们从现在起，不单要处理世界上的事物，同时要探索宇宙中无穷无尽尚未发现的秘密。我们正在迈向一个崭新的无边无际的界限。我们谈论着不可思议的话：控制宇宙的能源；呼风唤雨为我们工作；创造空前的合成物质，补充甚至代替古老的基本物质；净化海水供我们饮用；开发海底作为财富与粮食新基地；预防疾病；延长寿命几百岁；调节空气，使冷热、晴雨分布均衡；登月宇宙飞船；战争中的主要目标不仅限于敌人的军队，也包括其居民；团结起来的人类与某些星系行星的恶势力的最根本矛盾；使生命成为有史以来最扣人心弦的那些梦境与幻想。

在所有这些巨大变化与发展中，你们的任务就是坚定与神圣的——即赢得我们战争的胜利。你们是职业军人，这是个生死攸关的献身的职业。其余的一切公共目的、公共计划、公共需求，无论大小，都可以寻找其他的办法去完成；而你们就是训练好参加战斗的，你们的职业就是战斗——决心取胜。在战争中明确的认识就是为了胜利，胜利不是任何东西可以替代的。假如您失败了，国家就要遭到灭亡，惟一缠住您的公务职责就是责任——荣誉——国家。其他人将争论着国内外的、分散人们思想的争论结果，可是，您将安详、宁静地屹立在远处，作为国家的卫士，作为国际矛盾的怒潮中的救生员，作为战斗的竞技场上的格斗士。一个半世纪以来，你们曾经防御、守卫、保护着解放与自由、权利与正义的神圣传统。让老百姓的声音来辩论我们政府的功过，诸如我们的力量是否因长期的财政赤字而衰竭；是否因联邦的家长式统治力量过大，权力集团发展过于骄横自大，政治太腐败，罪犯过于猖獗，道德标准降得太低，捐税提得太高，极端分子的偏激而衰竭；我们个人的自由是否像应有的那样完全彻底。这些重大的国家问题无须你们的职业去分担或军事来解决。你们的路标是责任——荣誉——国家，这抵得上夜里的10倍灯塔。

你们是联系我国防御系统全部机构的酵母。从你们的队伍中涌现那些战争警钟敲响时手操国家命运的伟大军官。从来也没有人打败过我们。假如您这样做，100万身穿橄榄色、棕卡其、蓝色和灰色制服的灵魂将从他们的白色十字架下站起来，以雷霆般的声音响起神奇的词句——责任——荣誉——国家。

我并不是说你们是好战之徒。相反，战士比任何人更祈求和平，因为他必须忍受战争最深刻的伤痛与疮疤。可是，在我们的耳边经常响起著名哲人柏拉图的不祥之话：“只有死者看到战争的结束。”

我已老朽，黄昏将至，我肉体行将入木，声音与颜色也将随之消失，辉煌的往事，已在梦境中消逝。这些回忆是非常美好的，是以泪水湿润，以昨天的微笑抚慰的。我以渴望的耳朵聆听着微弱的起床号声的迷人旋律，远处咚咚作响的鼓声，在我的梦境里又听到劈啪的枪炮声，咯咯的步枪射击声，战场上忧伤的低语声。可是，在我记忆的黄昏，我又来到西点，那里始终在我的耳边回响着：责任——荣誉——国家。

今天我是最后一次检阅你们。但是，我希望你们知道，当我死去时，我最后内心深处一定是这个部队的——这个部队的——这个部队的。

我愿你们珍重，再见了!

1962年5月2日

以政治为业的含义

韦 伯

(1864—1920)，德国社会学家、历史学家、经济学家。本文选自韦伯《学术与政治》，冯克利译，北京，生活·读书·新知三联书店，1998。

目前尚无法看出，以政治活动为业会呈现出什么面貌。甚至更无法看出，沿着什么途径才有可能找到机会，使得有政治天赋者承担起遂其心意的政治任务。基于物质条件而不得不“靠”政治吃饭的人，几乎总是会首先考虑新闻工作或党内官员职务，将其作为典型的谋生捷径。或者，他一定会考虑诸如工会、商会、农会、手工业协会、劳工委员会、雇主协会等这些利益团体的代表位置，或者是某个市政府中的位置。关于这些外在物质的方面，所能说的也不过如此：就像新闻工作者一样，党的官员也会被人当做“不得志者”受到厌恶。他的耳旁会一再响起“受雇文人”或“受雇说客”这种不幸的称呼，尽管这种话并未明白说出来。凡是心理上不堪一击，没有能力自寻答案的人，最好远离这种生涯。因为无论如何，这条道路除了有强大的诱惑之外，也不断地导致失望。那么，这种生涯能带来什么样的内心享受，它为走上这条路的人安排了什么样的个人条件呢?

首先，政治生涯可以让人产生权力感。知道自己在影响着别人，分享着统治他们的权力，尤其是感到自己手里握着事关重大历史事件的命脉，会令职业政治家超然于日常的琐细事务之上，即使正式说来他仅仅是个

地位平常的人。但是他现在的问题是：我要具备什么样的素质，才有望正确地行使这种权力?(无论就具体的个人说这权力多么有限)他怎样才能有望正确履行这种权力加于他的责任呢?这把我们带入了伦理学问题的领域，因为这些问题就属于这一领域。一个人，如果他获得允许，把手放在历史的舵盘上，他必须成为什么样的人呢?

我们可以说，有三种前提性的素质，对于政治家是决定性的：激情、责任感和恰如其分的判断力。这里所说的激情，是指不脱离实际的激情，是献身于一项“事业”、献身于一个掌管着这项事业的上帝或恶魔的激情。它所指的，不是我的已故友人席美尔习惯上称为“无生育力的亢奋”(sterile Aufgeregtheit)的那种内心感受，这是某些俄国知识分子(并不是说他们全都如此!)所独具的特色。正是这种亢奋，在我们用“革命”这一高傲的名称来修饰的这场狂欢节中，发挥着极大的作用。这是一种“徒具知识关怀的浪漫主义”(Romantik des intellektuell Interessanten)，它空洞无物，缺乏任何客观责任的意识。

当然，无论这激情多么真诚，仅靠它是不够的。激情并不能造就政治家，除非这种献身于“事业”的激情，也使得对此项事业的责任心成为行动的指南。这方面所需要的，是恰如其分的判断力。这是对政治家具有决定性意义的心理素质：他能够在现实作用于自己的时候，保持内心的沉着冷静。这也表现在他与事与人都能保持距离。“缺乏距离”，乃是政治家致命的罪过之一，也是我们的新一代知识分子一旦养成便注定会在政治上无能的素质之一。这里所涉及的问题是，如何能够把激情和冷静且恰如其分的判断力同时熔铸在一个灵魂之中?政治运作靠的是头脑，不是身体或心灵的其他部分。献身于政治，如果尚未变成轻浮的智力游戏，而是一种真诚的人类行为，那么单靠激情即可唤起和培养这种献身。但是，使一个充满激情的政治家有别于常人，使他不同于徒有“无生育能力的亢奋”的纯粹政治票友的，则是他对灵魂的坚定驯化，而惟有通过习惯于保持一切意义下的距离感，他才有可能做到这点。“政治人格”的“强大”，首先就是指拥有激情、责任心和恰如其分的判断力这些素质。

因此，政治家每时每刻都要在内心征服一个十分无聊，却又十分符合人情的敌人：一种十分庸俗的虚荣，它是对事业采取不脱离现实的一切献身行为的死敌，是保持距离的死敌，从这个意义上说，也是同自我保持距离的死敌。

虚荣是一种十分普遍的品性，大概没有人能完全摆脱它。在学术和学者的圈子里，虚荣是一种职业病。但是，在学者中间，从虚荣不致损害科学工作这个意义上说，它不管表现得多么令人难以接受，却是相对无害的。政治家的情况完全不同。他的工作，离不开追求权力这个不可缺少的手段。因此，如平常所说的那样，“权力本能”属于他的正常品质。但是，这种追求权力的行为，一旦不再具有客观性，不是忘我地效力于“事业”，而变为纯属个人的自我陶醉，他便开始对自己职业的崇高精神犯下了罪过。在政治领域里，致命的罪过说到底只有两种：缺乏客观性和无

责任心，这两者虽不总是，也常常是一回事。虚荣心，个人尽可能站在前台被人看清楚的欲望，强烈地诱惑着政治家犯下这两种过失。当煽动家极想制造“效果”时，情况就更复如此。他会因此时刻处在这样的危险之中：变成一名演员，对于为自己的行为后果承担责任满不在乎，只关心自己的表演留给人们的“印象”。他的缺乏客观性，诱使他不去追求真实的权力，而是追求浮华不实的权力外表。他的无责任心，又会使他缺乏实质性的目标，仅仅为了权力本身而享受权力。权力是不可缺少的手段，追求权力是一切政治的动力之一，虽然如此，或毋宁说正因为如此，对政治力量最最有害的歪曲，莫过于像暴发户一样炫耀权力，无聊地沉醉在权力感之中，和一般来说对权力本身的所有崇拜。单纯的“权力政治家”或许可以造成强烈的影响，但实际上他的工作既无目标也无意义。(在我们中间，也有着一种强烈的崇拜欲望，会给他带来荣耀)在这方面，对“权力政治”的批评是完全正确的。一些这种精神的典型代表人物突然出现心理崩溃，从此类事例我们即可看出，在这种外强中干的姿态背后，隐藏着内心的虚弱。这种心理崩溃，是对人类行为的意义持一种虚假而肤浅的态度所造成的产物，它同所有行为、尤其是政治行为中包含的真正悲剧意识毫不相干。

政治行为的最后结果往往——甚至经常——完全不合初衷，甚或时常同它截然相悖。这是一切历史的基本现实，对于这个问题，我们今天无暇做详细的证明。但正是由于这个事实，若想让政治行为获得内在的支持，对事业的奉献就是不可缺少的。政治家为了事业而追求和运用权力，至于这事业具体是什么，属于信仰问题。政治家可以服务于民族的、人道主义的、社会的、伦理的、文化的、世界性的或宗教的目的。政治家可以为一种对“进步”的强烈信念所鼓舞，无论它的含义是什么，他也可以冷静地拒绝这种信念。他可以宣称要为某种“理想”效力，也可以从原则上否认这种理想，只打算服务于日常生活的物质目的。然而，某种信念是一定要存在的，不然的话，即使是世界上最重大的外在政治成就，也免不了为万物皆空的神咒所吞噬，这一点是毫无疑问的。

在做上面这些说明时，我们已经开始讨论我们今晚所关心的问题了：政治作为一项“事业”的性质。如果完全不考虑它自身在人类行为的整体道德安排(die sittliche Gesamtokonomie)中的目标，政治能够完成什么使命?也就是说，在伦理世界中，政治的家园在哪里呢?当然，在这里，终极的世界观相互冲突，人们必须在各种世界观中做一抉择。让我们来果敢地处理一下这个问题，在我看来，最近人们又以十分错误的方式，重新开始对它展开讨论。

不过我们首先要让自己摆脱一种十分不足道的谬误，即从道德的角度说，伦理学乍看上去是在起一种非常有害的作用。让我们来看几个例子。各位几乎找不到这样的男人，当他移情别恋时，他不觉得需要给这种行为找个理由，对自己说：她不值得我爱，或她令我失望，或无论什么好像存在的“理由”。这种极其缺乏风度的态度，是要为一个明白的事实——他不再爱那个女人，她必须接受这一点——找个虚构的“正当理由”。靠着这种“正当理由”，这个男人为自己要求一种权利，同时把引起

不幸的错误加在她的头上。情场上获胜的竞争者，其作为也如出一辙：他的对手一定不如他值得人爱，不然他也不会被淘汰出局了。当然，如果在取得战争的胜利之后，胜利者以有失尊严的自以为是的态度宣布，“我赢了，因为我是正确的”，这同上面的情况并无两样。或者，如果有人在心理上不堪忍受战争的灾难，又不想说自己难以承受，他便会感到，有必要代之以另外一种感情，来为自己对战争的厌恶寻找正当理由：“我不能忍受这种战争，因为我是被迫为一种不道德的理由去战斗。”战争的失败者也是如此。战争结束后，一切既通人情又态度节制的人，在社会结构引起了战争的情况下，不是像一些老妇人那样去寻找“罪魁祸首”，而会对敌人说：“我们输掉了战争，你们赢了。这些都已成为过去。现在让我们来讨论一下，根据已开始产生影响的客观利益，应当得出什么样的结论，从尤其要由胜利者承担的对未来的责任这个角度看，主要问题是什么。”任何其他做法都是有失尊严的，都会为来日种下祸根。一个民族，如果它的利益受到侵害，它可以示以宽恕，但没有哪个民族，当它的荣誉受到侵犯，尤其是受到固执的自命正确者的侵犯时，它也会示以宽恕。在几十年之后，公布于众的每一份新文件，都重新引起有失尊严的哀号、仇恨和愤怒，而不是让这场战争一俟结束便至少从道德上被埋葬。若想做到这一步，只能凭借客观精神和风度，尤其是只能凭借保持尊严的态度。而依靠“道德”是绝对做不到这一点的——这实际上意味着让双方都失去尊严。这种道德所关心的，不是政治家所感兴趣的事情，即未来，以及对未来的责任，而是“过去的罪责”这种政治上不会有结果的问题，因为它根本无法从政治上得到解决。如果存在着政治犯罪的话，这种做法就是政治犯罪。它忽视了这整个问题会由于物质利益的缘故，无可避免地受到歪曲：胜利者的利益所在，是尽可能多地获取道德和物质利益，至于战败者，则希望借着悔过，换回一些便宜。如果有任何可称为“卑劣”的事情，那就是这种事情，以“道德”作为手段，获得“惟我正确”的地位。所谓卑劣之事，正是这种行为方式的结果。

论学两则

王国维

(1877—1927)，中国现代学者。本文选自周锡山编校《王国维文学美学论著集》，太原，北岳文艺出版社，1987。

论哲学家与美术家之天职

天下有最神圣、最尊贵而无与于当世之用者，哲学与美术是已。天下之人嚣然谓之曰无用，无损于哲学美术之价值也。至为此学者自忘其神圣之位置，而求以合当世之用，于是二者之价值失。夫哲学与美术之所志

者，真理也。真理者，天下万世之真理，而非一时之真理也。其有发明此真理(哲学家)，或以记号表之(美术)者，天下万世之功绩，而非一时之功绩也。惟其为天下万世之真理，故不能尽与一时一国之利益合，且有时不能相容，此即其神圣之所存也。且夫世之所谓有用者，孰有过于政治家及实业家者乎?世人喜言功用，吾姑以其功用言之。夫人之所以异于禽兽者，岂不以其有纯粹之知识与微妙之感情哉。至于生活之欲，人与禽兽无以或异。后者政治家及实业家之所供给，前者之慰藉满足非求诸哲学及美术不可。就其所贡献于人之事业言之，其性质之贵贱，固以殊矣。至就其功效之所及言之，则哲学家与美术家之事业，虽千载以下，四海以外，苟其所发明之真理，与其所表之之记号之尚存，则人类之知识感情由此而得其满足慰藉者，曾无以异于昔。而政治家及实业家之事业，其及于五世十世者希矣。此又久暂之别也。然则人而无所贡献于哲学美术，斯亦已耳，苟为真正之哲学家美术家，又何慊乎政治家哉。

披我中国之哲学史，凡哲学家无不欲兼为政治家者，斯可异已!孔子大政治家也，墨子大政治家也，孟、荀二子皆抱政治上之大志者也。汉之贾、董，宋之张、程、朱、陆，明之罗、王无不然。岂独哲学家而已，诗人亦然。“自谓颇腾达，立登要路津。致君尧舜上，再使风俗淳”，非杜子美之抱负乎?“胡不上书自荐达，坐令四海如虞唐”，非韩退之之忠告乎?“寂寞已甘千古笑，驰驱犹望两河平”，非陆务观之悲愤乎?如此者，世谓之大诗人矣!至诗人之无此抱负者，与夫小说、戏曲、图画、音乐诸家，皆以侏儒倡优自处，世亦以侏儒倡优畜之。所谓“诗外尚有事在”、“一命为文人，便无足观”，我国人之金科玉律也。呜呼!美术之无独立之价值也久矣。此无怪历代诗人，多托于忠君爱国劝善惩恶之意，以自解免，而纯粹美术上之著述，往往受世之迫害而无人为之昭雪者也。此亦我国哲学美术不发达之一原因也。

夫然，故我国无纯粹之哲学，其最完备者，惟道德哲学，与政治哲学耳。至于周、秦、两宋间之形而上学，不过欲固道德哲学之根柢，其对形而上学非有固有之兴味也。其于形而上学且然，况乎美学、名学、知识论等冷淡不急之问题哉!更转而观诗歌之方面，则咏史、怀古、感事、赠人之题目弥满充塞于诗界，而抒情叙事之作什佰不能得一。其有美术上之价值者，仅其写自然之美之一方面耳。甚至戏曲小说之纯文学亦往往以惩劝为旨，其有纯粹美术上之目的者，世非惟不知贵，且加贬焉。于哲学则如彼，于美术则如此，岂独世人不具眼之罪哉，抑亦哲学家美术家自忘其神圣之位置与独立之价值，而葸然以听命于众故也。

至我国哲学家及诗人所以多政治上之抱负者，抑又有说。夫势力之欲，人之所生而即具者，圣贤豪杰之所不能免也。而知力愈优者，其势力之欲也愈盛。人之对哲学及美术而有兴味者，必其知力之优者也?故其势力之欲亦准之。今纯粹之哲学与纯粹之美术既不能得势力于我国之思想界矣，则彼等势力之欲，不于政治，将于何求其满足之地乎?且政治上之势力有形的也，及身的也；而哲学美术上之势力，无形的也，身后的也。故非旷世之豪杰，鲜有不为一时之势力所诱惑者矣。虽然，无亦其

对哲学美术之趣味有未深，而于其价值有未自觉者乎?今夫人积年月之研究，而一旦豁然悟宇宙人生之真理，或以胸中惝恍不可捉摸之意境一旦表诸文字、绘画、雕刻之上，此固彼天赋之能力之发展，而此时之快乐，决非南面王之所能易者也。且此宇宙人生而尚如故，则其所发明所表示之宇宙人生之真理之势力与价值，必仍如故。之二者，所以酬哲学家美术家者，固已多矣。若夫忘哲学美术之神圣，而以为道德政治之手段者，正使其著作无价值者也。愿今后之哲学美术家，毋忘其天职，而失其独立之位置，则幸矣!

三十自序

前篇既述数年间为学之事，兹复就为学之结果述之：余疲于哲学有日矣。哲学上之说，大都可爱者不可信，可信者不可爱。余知真理，而余又爱其谬误。伟大之形而上学，高严之伦理学，与纯粹之美学，此吾人所酷嗜也。然求其可信者，则宁在知识论上之实证论，伦理学上之快乐论，与美学上之经验论。知其可信而不能爱，觉其可爱而不能信，此近二三年中最大之烦闷，而近日之嗜好所以渐由哲学而移于文学，而欲于其中求直接之慰藉者也。要之，余之性质，欲为哲学家则感情苦多，而知力苦寡；欲为诗人，则又苦感情寡而理性多。诗歌乎?哲学乎?他日以何者终吾身，所不敢知，抑在二者之间乎?

今日之哲学界，自赫尔德曼以后，未有敢立一家系统者也。居今日而欲自立一新系统，自创一新哲学，非愚则狂也。近二十年之哲学家，如德之芬德，英之斯宾塞尔，但搜集科学之结果，或古人之说而综合之、修正之耳。此皆第二流之作者，又皆所谓可信而不可爱者也。此外所谓哲学家，则实哲学史家耳。以余之力，加之以学问，以研究哲学史，或可操成功之劵。然为哲学家，则不能；为哲学史，则又不喜，此亦疲于哲学之一原因也。

近年嗜好之移于文学，亦有由焉，则填词之成功是也。余之于词，虽所作尚不及百阕，然自南宋以后，除一二人外，尚未有能及余者。则平日之所自信也，虽比之五代、北宋之大词人，余愧有所不如，然此等词人，亦未始无不及余之处。因词之成功，而有志于戏曲，此亦近日之奢愿也。然词之于戏曲，一抒情，一叙事，其性质既异，其难易又殊。又何敢因前者之成功，而遽冀后者乎?但余所以有志于戏曲者，又自有故。吾中国文学之最不振者，莫戏曲若。元之杂剧，明之传奇，存于今日者，尚以百数。其中之文字，虽有佳者，然其理想及结构，虽欲不谓至幼稚，至拙劣，不可得也。国朝之作者，虽略有进步，然比诸西洋之名剧，相去尚不能以道里计。此余所以自忘其不敏，而独有志乎是也。然目与手不相谋，志与力不相副，此又后人之通病。故他日能为之与否，所不敢知，至为之而能成功与否，则愈不敢知矣。

虽然，以余今日研究之日浅，而修养之力乏，而遽绝望于哲学及文学，

毋乃太早计乎!苟积毕生之力，安知于哲学上不有所得，而于文学上不终有成功之一日乎?即今一无成功，而得于局促之生活中，以思索玩赏为消遣之法，以自逭于声色货利之域，其益固已多矣。诗云：“且以喜乐，且以永日。”此吾辈才弱者之所有事也。若夫深湛之思，创造之力，苟一日集于余躬，则俟诸天之所为欤!俟诸天之所为欤!

《新人口论》二题

马寅初

(1882—1982)，中国现代教育家，经济学家，人口学家。曾任北京大学校长。本文选自杨东平编《大学精神》，沈阳，辽海出版社，2000。

关于《新人口论》的说明

1955年《资本主义工业社会主义改造》一文完成后，即着手准备人口问题的发言稿，打算在1955年的人民代表大会上提出。但在浙江小组会上讨论时，好多代表不同意我的看法，且竟有人认为我所说的是马尔萨斯的一套。虽然他们的意见我不能接受，但都是出于善意(那时会上空气不适于提出这样的问题)，故我自动地把发言稿收回。今天(1957年)时机成熟，遂把发言稿在人代大会上提了出来。全文登载于1957年7月5日的《人民日报》。发表后，接到各地人民来信40余封，几无一不赞成我的主张。我的人口论与马尔萨斯学派完全不同，他们主张以瘟疫、疾病、战争等残酷的手段把人口削减，而中国的马尔萨斯者竟主张把中国人口削减至2亿左右，我则不但不主张削减而且要提高劳动人民的劳动生产率，借以提高他们的物质和文化生活水平。我只主张把还没有生出来的人口，用避孕的方法控制起来而已。

附带声明

一、接受《光明日报》的挑战书

据去年7月24日和11月29日的《光明日报》估计，批判我的学术思想的人不下200多人，而《光明日报》又要开辟一个战场，而且把这个战场由《光明日报》逐渐延伸至几家报纸和许多杂志，并说我的资产阶级学术思想的一些主要论点已经比较深入地为人们所认识，坚持学术批判必须深入进行。这个挑战是很合理的，我当敬谨拜受。我虽年近80，明知寡不敌众，自当单身匹马，出来应战，直至战死为止，决不向专以力压服不以理说服的那种批判者们投降。不过我有一个要求。过去的批判文章都是“破”的性质，没有一篇是“立”的性质；徒破而不立，不能成大

事。如我国的革命，只破而不立，决不能有今天。你我都不欢迎那些如李达先生所说的："抠名词、抠概念、语义晦涩，内容空洞，带一些八股气"的文章(《人民日报》1958年11月10日第7版)。更不欢迎如中共湖北省委第一书记王任重同志所说的那种作风。王任重同志在他的《读书、谈心、想问题》一文(载《人民日报》1959年4月9日)中说："讲共产主义风格，还要敢于坚持真理，从实际出发，而不要'随风倒'。学习先进，力争上游，永远都是需要的。但是有些同志并不是真正学习先进，而是按'空气'办事。听到人家一点风声，他就赶紧照办，不问一问人家究竟是怎么做的，也不想一想这样做到底好不好，和自己的情况适合不适合。事后看来，这些同志闹了许多笑话。为什么'随风倒'?这里面有个'抢先'的思想在作怪。有的同志怕落后，不管条件如何，事事都想站到头里。也有的同志是图虚名，好出风头。这种'抢先'的思想，和党所教导我们的'鼓足干劲，力争上游'的精神，根本不是一回事。我们共产党人要赤胆忠心地为人民工作，不要为虚名工作；要按实际情况办事，不要按'空气'办事。"

我们所最欢迎的，是如潘梓年先生所说的那种概括各种新变化的哲学或经济文章，因为哲学的中国要求有中国化的哲学(《哲学研究》1958年第7期)。据《光明日报》的意见，我的学术思想是资产阶级的，那么应该写几篇富有无产阶级学术思想的文章来示一个范，使我们也可经常学习。

二、对爱护我者说几句话并表示衷心的感谢

去年有200多位批判者向我进攻，对我的两篇"平衡论"和《新人口论》提出种种意见，其中有些是好的，我吸取过来，并在小型的团团转综合性平衡论中做了些修改(共七点)，但是他们的批判没有击中要害，没有动摇我的主要的或者说根本的据点——"团团转"的理论、"螺旋式上升"的理论，和"理在事中"的理论，也无法驳倒我的《新人口论》。在论战很激烈的时候，有几位朋友力劝退却，认一个错了事，不然的话，不免影响我的政治地位。他们的劝告，出于诚挚的友爱，使我感激不尽；但我不能实行。我认为这不是一个政治问题，是一个纯粹的学术问题。学术问题贵乎争辩，愈辩愈明，不宜一遇袭击，就抱"明哲保身，退避三舍"的念头。相反，应知难而进，决不应向困难低头。我认为在研究工作中事前要有准备，没有把握，不要乱写文章。既写之后，要勇于更正错误，但要坚持真理，即于个人私利甚至于自己宝贵的性命有所不利，亦应担当一切后果。我平日不教书，与学生没有直接的接触，总想以行动来教育学生。我总希望北大的1.04万学生在他们求学的时候和将来在实际工作中要知难而进，不要一遇困难随便低头。

最后我还要对另一位好朋友表示感忱，并道歉意。我在重庆受难的时候，他千方百计来营救；我1949年自香港北上参政，也是应他的电召而来。这些都使我感激不尽。如今还牢记在心。但是这次遇到了学术问题，我没有接受他的真心诚意的劝告，心中万分不愉快，因为我对我的理论有相当的把握，不能不坚持，学术的尊严不能不维护，只得拒绝检

讨。希望我这位朋友仍然虚怀若谷，不要把我的拒绝检讨视同抗命则幸甚。

原载《新建设》1959年第11期

编者旁白

无论自然科学，还是社会人文学科，皆无法圆说你为何能作为一个生命体，侥幸降临人间。

因为冥冥中有太多的理由，犹如风拂去云烟，把你从宇宙轻轻抹了。

若某夜你的双亲不曾亲热，那就没了你。你也无权选择你的诞辰与诞生地。你来到地球纯属偶然。这是人类史永远破译不了的悬念，加缪甚至将此命名为“荒诞”。“荒诞”者，难以理喻也，不能用常识与学识说明白。

我所以讲这些“荒诞不经”的话，当是极而言之，意在劝勉青年朋友珍爱生命：既然你的生命属于苍天的馈赠，苍天在上，你当竭诚仰面感恩啊!

感恩生命，若着眼于根本，莫过于让自身这一生命个体成长为价值主体；若着眼于人生操作，则须为自我实现择一可能自适且自慰的社会岗位，此即“角色自期”。

这对当下中国大学生意味着什么呢?它意味着：中国加入WTO，置身于全球化格局后，那种曾像噩梦般纠缠你父兄之命运的强制性社会分工(又曰“组织分配”)即将消逝，至少在理论上，可供你作自由选择的角色空间豁然开阔，甚至可延展到大洋彼岸……

但自由未必等于独立。自由是可以给你的，独立则须靠自己完成。我是谁?我将去何方?我扮演什么角色，才能将自身的潜能、兴趣、学养发挥到极致，亦即将职业与事业合二而一，既作“稻粱谋”，又是自己乐生的第一需求，同时有补于社会公益或文化积累；而不是权欲熏心，“为五斗米折腰”；或鬼迷心窍，不慎被灯红酒绿、纸迷金醉掳去你的青春、良知乃至贞操?……

这倒恰巧应了一句大实话，叫做“认认真真做事，清清白白做人”。“认认真真做事”，是指你得胜任你所选择的社会角色；“清清白白做人”，当指你胜任角色之“价值底线”之所在，亦即“角色自律”。

诚然，如上“清白”，不仅泛指洁身自好，不淫不盗，更特指人须活出意义乃至圣洁，即把胜任角色作为“精神成人”的日常环节来践履。“精神成

人”是“何以成人”之“自我立法”，“角色自律”是“人所以成人”之“自我执法”。“沧浪之水清兮，可以濯我缨；沧浪之水浊兮，可以濯我足”——当你面对忽清忽浊乃至清浊难辨之尘世沧浪时，最要紧的，永远取决于你能否守住自己。

这也就是说，不论你想在未来舞台扮演陈寅恪、马寅初(人文学者)、爱因斯坦(科学巨匠)，还是想扮演麦克阿瑟(将军)抑或马丁·路德·金(人权活动家)——别忘了，他们所以伟大得像纪念碑，首先是因为他们不曾玷污“人”的光荣与尊严。

孟子云：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”同“人”这一大写的字相比，与“富贵”、“贫贱”相连的“钱”字，与“威武”相连的“权”字，理应小写。明乎此，“角色自尊”，不言自明。

(夏中义)

第九章 直面苦难的勇气

面对苦难四题

周国平

(1945—)，中国当代学者。本文选自周国平《人生哲思语编》，上海辞书出版社，2001。题目为编者所加。

1. 面对苦难

人生在世，免不了要遭受苦难。所谓苦难，是指那种造成了巨大痛苦的事件和境遇。它包括个人不能抗拒的天灾人祸，例如遭遇乱世或灾荒，患危及生命的重病乃至绝症，挚爱的亲人死亡；也包括个人在社会生活中的重大挫折，例如失恋，婚姻破裂，事业失败。有些人即使在这两方面运气都好，未尝吃大苦，却也无法避免那个一切人迟早要承受的苦难——死亡。因此，如何面对苦难，便是摆在每个人面前的重大人生课题。

我们总是想，今天如此，明天也会如此，生活将照常进行下去。

然而，事实上迟早会有意外事件发生，打断我们业已习惯的生活，总有

一天我们的列车会突然翻出轨道。

“天有不测风云”——不测风云乃天之本性，“人有旦夕祸福”——旦夕祸福是无所不包的人生的题中应有之义，任何人不可心存侥幸，把自己独独看做例外。

人生在世，总会遭受不同程度的苦难，世上并无绝对的幸运儿。所以，不论谁想从苦难中获得启迪，该是不愁缺乏必要的机会和材料的。世态炎凉，好运不过尔尔。那种一交好运就得意忘形的浅薄者，我很怀疑苦难能否使他们变得深刻一些。

我一向声称一个人无须历尽苦难就可以体悟人生的悲凉，现在我知道，苦难者的体悟毕竟是有着完全不同的分量的。

幸福的反面是灾祸，而非痛苦。痛苦中可以交织着幸福，但灾祸绝无幸福可言。另一方面，痛苦的解除未必就是幸福，也可能是无聊。可是，当我们从一个灾祸中脱身出来的时候，我们差不多是幸福的了。

“大难不死，必有后福。”其实，“大难不死”即福，何须乎后福?

2. 苦难的价值

人们往往把苦难看做人生中纯粹消极的、应该完全否定的东西。当然，苦难不同于主动的冒险，冒险有一种挑战的快感，而我们忍受苦难总是迫不得已的。但是，作为人生的消极面的苦难，它在人生中的意义也是完全消极的吗?

苦难与幸福是相反的东西，但它们有一个共同之处，就是都直接和灵魂有关，并且都牵涉到对生命意义的评价。在通常情况下，我们的灵魂是沉睡着的，一旦我们感到幸福或遭到苦难时，它便醒来了。如果说幸福是灵魂的巨大愉悦，这愉悦源自对生命的美好意义的强烈感受，那么，苦难之为苦难，正在于它撼动了生命的根基，打击了人对生命意义的信心，因而使灵魂陷入了巨大痛苦。生命意义仅是灵魂的对象，对它无论是肯定还是怀疑、否定，只要是真切的，就必定是灵魂在出场。外部的事件再悲惨，如果它没有震撼灵魂，仅仅成为一个精神事件，就称不上是苦难。一种东西能够把灵魂震醒，使之处于虽然痛苦却富有生机的紧张状态，应当说必具有某种精神价值。

快感和痛感是肉体感觉，快乐和痛苦是心理现象，而幸福和苦难则仅仅属于灵魂。幸福是灵魂的叹息和歌唱，苦难是灵魂的呻吟和抗议，在两者中凸现的是对生命意义的或正或负的强烈体验。

幸福是生命意义得到实现的鲜明感觉。一个人在苦难中也可以感觉到生命意义的实现乃至最高的实现，因此苦难与幸福未必是互相排斥的。但是，在更多的情况下，人们在苦难中感觉到的却是生命意义的受挫。我相信，即使是这样，只要没有被苦难彻底击败，苦难仍会深化一个人对于生命意义的认识。

痛苦和欢乐是生命力的自我享受。最可悲的是生命力乏弱，既无欢乐，也无痛苦。

多数时候，我们是生活在外部世界里。我们忙于琐碎的日常生活，忙于工作、交际和娱乐，难得有时间想一想自己，也难得有时间想一想人生。可是，当我们遭到厄运时，我们忙碌的身子停了下来。厄运打断了我们所习惯的生活，同时也提供了一个机会，迫使我们与外界事物拉开了一个距离，回到了自己。只要我们善于利用这个机会，肯于思考，就会对人生获得一种新眼光。古罗马哲学家认为逆境启迪智慧，佛教把对苦难的认识看做觉悟的起点，都自有其深刻之处。人生固有悲剧的一面，对之视而不见未免肤浅。当然，我们要注意不因此而看破红尘。我相信，一个历尽坎坷而仍然热爱人生的人，他胸中一定藏着许多从痛苦中提炼的珍宝。

至于说以温馨为一种人生理想，就更加小家子气了。人生中有顺境，也有困境和逆境。困境和逆境当然一点儿也不温馨，却是人生最真实的组成部分，往往促人奋斗，也引人彻悟。我无意赞美形形色色的英雄、圣徒、冒险家和苦行僧，可是，如果否认了苦难的价值，就不复有壮丽的人生了。

领悟悲剧也须有深刻的心灵，人生的险难关头最能检验一个人的灵魂深浅。有的人一生接连遭到不幸，却未尝体验过真正的悲剧情感；相反，表面上一帆风顺的人也可能经历巨大的内心悲剧。

欢乐与欢乐不同，痛苦与痛苦不同，其间的区别远远超过欢乐与痛苦的不同。

对于一个视人生感受为最宝贵财富的人来说，欢乐和痛苦都是收入，他的账本上没有支出。这种人尽管敏感，却有很强的生命力，因为在他眼里，现实生活中的祸福得失已经降为次要的东西，命运的打击因心灵的收获而得到了补偿。陀思妥耶夫斯基在赌场上输掉的，却在他描写赌徒心理的小说中极其辉煌地赢了回来。

对于沉溺于眼前琐屑享受的人，不足与言真正的欢乐。对于沉溺于眼前琐屑烦恼的人，不足与言真正的痛苦。

我相信人有素质的差异。苦难可以激发生机，也可以扼杀生机；可以磨炼意志，也可以摧垮意志；可以启迪智慧，也可以蒙蔽智慧；可以高扬人格，也可以贬抑人格——全看受苦者的素质如何。素质大致规定了一个人承受苦难的限度，在此限度内，苦难的锤炼或可助人成材，超出此则会把人击碎。

这个限度对幸运同样适用。素质好的人既能承受大苦难，也能承受大幸运，素质差的人则可能兼毁于两者。

痛苦是性格的催化剂，它使强者更强，弱者更弱，暴者更暴，柔者更柔，智者更智，愚者更愚。

3. 以尊严的方式承受苦难

苦难是人格的试金石，面对苦难的态度最能表明一个人是否具有内在的尊严。譬如失恋，只要失恋者真心爱那个弃他而去的人，他就不可能不感到极大的痛苦。但是，同为失恋，有的人因此自暴自弃，委靡不振，有的人为之反目为仇，甚至行凶报复，有的人则怀着自尊和对他人感情的尊重，默默地忍受痛苦，其间便有人格上的巨大差异。当然，每个人的人格并非一成不变的，他对痛苦的态度本身也在铸造着他的人格。不论遭受怎样的苦难，只要他始终警觉着他拥有采取何种态度的自由，并勉励自己以一种坚忍高贵的态度承受苦难，他就比任何时候都更加有效地提高着自己的人格。

凡苦难都具有不可挽回的性质。不过，在多数情况下，这只是指不可挽回地丧失了某种重要的价值，但同时人生中毕竟还存在着别的一些价值，它们鼓舞着受苦者承受眼前的苦难。譬如说，一个失恋者即使已经对爱情根本失望，他仍然会为了事业或为了爱他的亲人活下去。但是，世上有一种苦难，不但本身不可挽回，而且意味着其余一切价值的毁灭，因而不可能从别的方面汲取承受它的勇气。在这种绝望的境遇中，如果说承受苦难仍有意义，那么，这意义几乎惟一地就在于承受苦难的方式本身了。弗兰克说得好：以尊严的方式承受苦难，这是一项实实在在的内在成就，因为它证明了人在任何时候都拥有不可剥夺的精神自由。事实上，我们每个人都终归要面对一种没有任何前途的苦难，那就是死亡。而以尊严的方式承受死亡，的确是我们精神生活的最后一项伟大成就。

以尊严的方式承受苦难，这种方式本身就是人生的一项巨大成就，因为它所显示的不只是一种个人品质，而且是整个人性的高贵和尊严。这证明了这种尊严比任何苦难更有力，是世间任何力量都不能将它剥夺的。正是由于这个原因，在人类历史上，伟大的受难者如同伟大的创造者一样受到世世代代的敬仰。

知道痛苦的价值的人，不会轻易向别人泄露和展示自己的痛苦，哪怕是最亲近的人。

喜欢谈论痛苦的往往是不识愁滋味的少年，而饱尝人间苦难的老年贝多芬却唱起了欢乐颂。

面对社会悲剧，理想、信念、正义感、崇高感支撑着我们，我们相信自己在精神上无比地优越于那迫害乃至毁灭我们的恶势力，因此我们可以含笑受难，慷慨赴死。我们是舞台上的英雄，哪怕眼前这个剧场里的观众全都浑浑噩噩，是非颠倒，我们仍有勇气把戏演下去，演给我们心目中绝对清醒公正的观众看，我们称这观众为历史、上帝或良心。

可是，面对自然悲剧，我们有什么呢?这里没有舞台，只有空漠无际的苍穹。我们不是英雄，只是朝生暮死的众生。任何人间理想都抚慰不了生老病死的悲哀，在天灾人祸面前也谈不上什么正义感。当史前人类遭受大洪水的灭顶之灾时，当庞贝城 [注释：庞贝城：意大利坎佩尼亚的古城，位于意大利南部维苏威火山东南麓，公元79年被火山喷发物掩埋。城市被毁时人口约25000。该城是手工业和商业发达的海港。] 居民被维苏威火山的岩浆吞没时，他们能有什么慰藉呢?地震、海啸、车祸、空难、瘟疫、绝症……大自然的恶势力轻而易举地把我们或我们的亲人毁灭。我们面对的是没有灵魂的敌手，因而不能以精神的优越自慰，却愈发感到了生命的卑微。没有上帝来拯救我们，因为这灾难正是上帝亲手降下的。我们愤怒，但无处泄愤；我们冤屈，但永无申冤之日；我们反抗，但我们的反抗孤立无助，注定失败。

然而我们未必就因此倒下。也许，没有浪漫气息的悲剧是我们最本质的悲剧，不具英雄色彩的勇气是我们最真实的勇气。在无可告慰的绝望中，我们咬牙挺住。我们挺立在那里，没有观众，没有证人，也没有期待，没有援军。我们不倒下，仅仅是因为我们不肯让自己倒下。我们以此维护了人的最高的也是最后的尊严——人在大自然(＝神＝虚无)面前的尊严。

面对无可逃避的厄运和死亡，绝望的人在失去一切慰藉之后，总还有一个慰藉，便是在勇敢承受命运时的尊严感。由于降灾于我们的不是任何人间的势力，而是大自然本身，因此，在我们的勇敢中体现出的乃是人

的最高尊严——人在神面前的尊严。

人生中不可挽回的事太多。既然活着，还得朝前走。经历过巨大苦难的人有权利证明，创造幸福和承受苦难属于同一种能力。没有被苦难压倒，这不是耻辱，而是光荣。

佛的智慧把爱当做痛苦的根源而加以弃绝，扼杀生命的意志。我的智慧把痛苦当做爱的必然结果而加以接受，化为生命的财富。

任何智慧都不能使我免于痛苦，我只愿有一种智慧足以使我不毁于痛苦。

人们爱你，疼你，但是一旦你患了绝症，注定要死，人们也就渐渐习惯了，终于理智地等待着那个日子的来临。

然而，否则又能怎样呢?望着四周依然欢快生活着的人们，我对自己说：人类个体之间痛苦的不相通也许正是人类总体仍然快乐的前提。那么，一个人的灾难对于亲近和不亲近的人们的生活几乎不发生任何影响，这就对了。

幸运者对别人的不幸或者同情，或者隔膜。但是，比两者更强烈的也许是侥幸：幸亏遭灾的不是我!

不幸者对别人的幸运或者羡慕，或者冷淡。但是，比两者更强烈的也许是委屈：为何遭灾的偏是我!

对于别人的痛苦，我们的同情一开始可能相当活跃，但一旦痛苦持续下去，同情就会消退。我们在这方面的耐心远远不如对于别人的罪恶的耐心。一个我们不得不忍受的别人的罪恶仿佛是命运，一个我们不得不忍受的别人的痛苦却几乎是罪恶了。

我并非存心刻薄，而是想从中引出一个很实在的结论：当你遭受巨大痛苦时，你要自爱，懂得自己忍受，尽量不用你的痛苦去搅扰别人。

在多数情况下，同情伤害了痛苦者的自尊。如果他是强者，你把他当弱者来同情，是一种伤害；如果他是弱者，你的同情只会使他更不求自强，也是一种伤害。

不幸者需要同伴。当我们独自受难时，我们会感到不能忍受命运的不公

正甚于不能忍受苦难的命运本身。相反，受难者人数的增加仿佛减轻了不公正的程度。我们对于个别人死于非命总是惋叹良久，对于成批杀人的战争却往往无动于衷。仔细分析起来，同病相怜的实质未必是不幸者的彼此同情，而更是不幸者各以他人的不幸为自己的安慰，亦即幸灾乐祸。这当然是愚蠢的。不过，无可告慰的不幸者有权得到安慰，哪怕是愚蠢的安慰。

如同肉体的痛苦一样，精神的痛苦也是无法分担的。别人的关爱至多只能转移你对痛苦的注意力，却不能改变痛苦的实质。甚至在一场共同承受的苦难中，每人也必须独自承担自己的那一份痛苦，这痛苦并不因为有一个难友而有所减轻。

4. 不美化苦难

痛苦使人深刻，但是，如果生活中没有欢乐，深刻就容易走向冷酷。未经欢乐滋润的心灵太硬，它缺乏爱和宽容。

一个人只要真正领略了平常苦难中的绝望，他就会明白，一切美化苦难的言辞是多么浮夸，一切炫耀苦难的姿态是多么做作。

不要对我说：苦难净化心灵，悲剧使人崇高。默默之中，苦难磨钝了多少敏感的心灵，悲剧毁灭了多少失意的英雄。何必用舞台上的绘声绘色，来掩盖生活中的无声无息!

浪漫主义在痛苦中发现了美感，于是为了美感而寻找痛苦，夸大痛苦，甚至伪造痛苦。然而，假的痛苦有千百种语言，真的痛苦却没有语言。

人天生是软弱的，惟其软弱而犹能承担起苦难，才显出人的尊严。

我厌恶那种号称铁石心肠的强者，蔑视他们一路旗开得胜的骄横，只有以软弱的天性勇敢地承受着寻常苦难的人们，才是我的兄弟姐妹。

我们不是英雄。做英雄是轻松的，因为他有净化和升华；做英雄又是沉重的，因为他要演戏。我们只是忍受着人间寻常苦难的普通人。

张鸣善《普天乐》：“风雨儿怎当?风雨儿定当。风雨儿难当!”这三句话说出了人们对于苦难的感受的三个阶段：事前不敢想像，到时必须忍受，过后不堪回首。

一个经历过巨大灾难的人就好像一座经历过地震的城市，虽然在废墟上可以建立新的房屋和生活，但内心有一些东西已经永远地沉落了。

许多时候人需要遗忘，有时候人还需要装作已经遗忘——我当然是指对自己，而不只是对别人。

我相信我有足够的勇气面对生活中已经发生的一切，我甚至敢于深入到悲剧的核心，在纯粹的荒谬之中停留，但我的生活并不会因此出现奇迹般的变化。人们常常期望一个经历了重大苦难的人生活得与众不同，人们认为他应该比别人有更积极或者更超脱的人生境界；然而，实际上，只要我活下去，我就仍旧只能是芸芸众生中的一员，我依然会被卷入世俗生活的旋涡。生命中那些最深刻的体验必定也是最无奈的，它们缺乏世俗的对应物，因而不可避免地会被日常生活的潮流淹没。当然，淹没并不等于不存在了，它们仍然存在于日常生活所触及不到的深处，成为每一个人既无法面对也无法逃避的心灵暗流。

我的确相信，每一个人的心灵中都有这样的暗流，无论你怎样逃避，它们都依然存在，无论你怎样面对，它们都不会浮现到生活的表面上来。当生活中的小挫折彼此争夺意义之时，大苦难永远藏在找不到意义的沉默的深渊里。认识到生命中的这种无奈，我看自己、看别人的眼光便宽容多了，不会再被喧闹的表面现象所迷惑。

勇气来源于“不合时宜”的偏执

斯迈尔斯

(1812—1904)，英国道德学家。本文选自斯迈尔斯《品格的力量》，刘

曙光等译，北京，北京图书馆出版社，1999。选文、注释有删节。

暴风雨并不能证明海员的勇气，惟有与暴风雨的搏斗才能铸就、磨炼海员的勇气；惟有在人们最危险的时候，我们才能真正了解他们是什么样的人。

——丹尼尔

如果你想从事一项崇高的事业，绝不要半途而废。

在奋斗的征程中，也许遍布荆棘，

勇往直前吧，真正的勇士!

你的辛劳和汗水将凝聚成胜利的时刻，

你将获得丰收，你将成功地达到目标，

你将成功地到达胜利的彼岸。

——C.麦凯

在很大程度上，各个时代的英雄人物都是由各个时代的勇气铸就的。因为极富挑战性事业背后那诱人的果实，总是强烈地刺激人们坚定地、义无反顾地去追求它们。

——荷尔普斯

我们内心都富有勇士精神，只不过，

时间的推移和不幸的命运使得其中一些人逐渐失去了这种勇士精神。

但是，意志坚强的人却绝不会屈从命运和天数的安排，他们会一如既往地奋斗、求索!

——丁尼生

人类历史上所取得的每一项进步，都是在战胜各种艰难险阻的基础上取得的。人类历史上每一项进步的获取都与人类英勇无畏的勇气，与思想先驱，与伟大的发现者、爱国者以及各行各业的伟大人物密不可分。每一个真理或每一种学说无不是在铺天盖地而来的贬损、诽谤和迫害中冲开一条血路，才最终获得普遍的认同的。“在每一个伟人发表伟大思想之处，也就是他的殉道之处。”海涅说。

许多人热爱真理，并为之

付出了毕生的精力，

他们在浩瀚的典籍中，

苦苦寻觅真理，

因为其辛劳和汗水，

他们终于如愿以偿地，

沐浴在真理的光辉中。

许多懦弱之人找寻她，

许多不幸的人渴望她，

但是，

惟有我们的勇士，为她

英勇地进行战斗!

即使在宝贵生命的危急关头，

仍为她英勇地进行战斗!

他们如此热爱她，以致甘愿

为她抛头颅、洒热血，

因为，

捍卫神圣的真理，

乃是一种转瞬即逝的

最幸福情感的

真切体验!

因为他崇高的学说违背了他那个时代的偏见和派性，苏格拉底在72岁高龄时仍被迫在雅典饮鸩自尽。他被指控犯有败坏雅典青年的罪行，因为他激励青年蔑视国家的监护神。但他不仅有非凡的道德勇气去面对专制法庭对他的指控，而且，他还有非凡的道德勇气去面对那些不能理解他的群氓抑或暴民。他临死前发表了流芳万古的演说，他最后对法官们说："现在是我们分离的时候了——我将慨然赴死，他们则仍然留在人间；但是，除了伟大的上帝之外，你们都不知道，我和你们，究竟哪一

个有更好的命运。”

有多少伟人和伟大的思想家在宗教的名义下惨遭迫害呵!布鲁诺便被活活烧死在罗马，因为他揭露了他那个时代风行然而却是错误的学说。当宗教法庭宣判他的死刑时，布鲁诺却骄傲地说：“你们宣判我的死刑时比我慨然接受你们的死刑宣判更为害怕吧!”

紧随布鲁诺的则是伽利略，这位科学巨人在科学上的名声与他作为一个殉道者的名声相比，也要黯然失色。因为他教授的关于地球运转的观点，他受到教会的强烈谴责。在他70高龄的时候，因为他的“异端邪说”，他被羁押到罗马。尽管他没有遭到严刑拷打，但他要被终身监禁在宗教牢狱中。甚至在死后，伽利略仍遭到迫害，因为教皇拒绝将伽利略的尸体安放于坟墓之中。

罗杰·培根这位方济各会的修道士，因为其在自然哲学方面的研究而惨遭迫害，而且，因为其在化学方面的研究，他被指控为兜售巫术。他的著作遭到谴责，他本人也遭到监禁，而且，他一遭监禁就是10年。其间更换过几任教皇，甚至有人说，他死于监狱。

英国早期的思辨哲学家奥卡姆则被教皇开除了教籍，在流放地慕尼黑去世。所幸的是，在慕尼黑时，他受到了当时德国皇帝的友好保护。

宗教法庭也将维萨里视做“异端分子”，因为他揭示了人的本来面目，如同以前被宗教法庭视为“异端分子”的布鲁诺和伽利略揭示了天国的本来面目一样。维萨里敢于通过实际的尸体解剖去研究人体构造，这种尸体解剖在当时几乎是完全遭到禁止的。他为一门学科打下了坚实的基础，但是，他却为此付出了生命的代价。宗教法庭宣判了他的死刑，但由于西班牙国王的说情，他的死刑被减刑为千里迢迢去朝觐圣地。当他返回时，他正处于生命的盛年期，因为发烧和贫困，他在桑德悲惨地死去——成了他所热爱的科学的殉道者。

英国著名哲学家弗朗西斯·培根的《新工具》一书发表后，立即掀起了一阵大叫大嚷的反对声，因为它被称为有产生“危险的革命”的倾向。［注释：培根自己写道：“我宁愿信仰传说中的信念、犹太教法典和《古兰经》，也不愿信仰这一没有思想的空架子。”］一个名叫亨利·斯塔布的博士专门写了一本书反对培根的新哲学(如果不是这样，他的名字肯定要被人遗忘)，他将所有的经验主义哲学家都痛斥为“亲培根的一代”。甚至连英国的皇家协会都反对《新工具》，因为皇家协会认为，“经验哲学颠覆、动摇基督教信仰”。

哥白尼学说的拥护者被宗教法庭当做异教徒而加以迫害，开普勒便被宗教法庭贴上了异教徒的标签。“因为，”他说，“我似乎总是攻击与上帝命令一致的那一方。”甚至连淳朴的牛顿——伯奈特主教认为牛顿是他所知道的“最聪明的人”，牛顿的心灵淳朴得如同一个婴儿——也因为其伟大的发现，即万有引力定理，而被指控为有“推翻上帝”的罪行。富兰克林

也因为揭示雷电之谜而受到了同样的指控。

斯宾诺莎也因为其哲学观点而被开除了他的犹太教籍。犹太教认为他的哲学观点违背宗教教义。以后，因为同样的原因，暗杀者一直企图暗杀他。斯宾诺莎一直到最后都仍然保留有这种勇气，完全靠自力更生生活。他去世时，一贫如洗，惨淡凄凉。

笛卡尔的哲学被斥责为敌视宗教；洛克的学说也被说成产生了唯物主义；在我们这一时代，布坎南博士、塞奇威克先生以及其他资深的地理学家都被指控为企图推翻《永示录》中有关地球形成及其历史的启示。确实，在天文学领域，在自然历史的领域以及在物理学领域，没有哪一个伟大的发现不受到偏执和心胸狭窄之人的攻击，并被痛斥为“异端邪说”。

其他伟大的发现者，他们虽未被指责为敌视宗教，但也受到了同行和公众的强烈谴责。哈维博士发表他的血液循环理论后，他的业务锐减［注释：奥布里在其《威尔郡的自然历史》中间接提到了哈维。他说：“他亲口告诉我，自从出版了那本书以后，他的医疗业务就锐减。”——原注］，整个医学界都认为他是一个十足的傻瓜。“我所做的几件好事”，约翰·韩特尔说，“无不伴随有极其巨大的困难，无不遭遇过极其巨大的阻力。”查尔斯·贝尔先生在从事他关于神经系统的非常重要的研究时，曾写信给他的朋友说：“如果我不是这么贫困，如果我不遭遇如此多的烦恼，我现在该多么幸福呵!”他对神经系统的研究导致了生理学上最伟大的发现之一。但是，他自己说，自从他的发现依次发表后，他的业务明显减少了。

因而，几乎每一知识领域的拓展——这些知识领域的不断拓展使我们更加了解了天国、地球以及我们人类自身——都与历史上各个时代的伟人们的热情、专一、自我牺牲精神以及巨大的勇气息息相关。这些历史上的伟人，无论他们的同龄人怎样谩骂和反对他们，也阻止不了他们成为极具荣誉的开明人士。

不公正地、褊狭地对待历史上的科学巨人对我们今天不无教训。它教导我们，对待那些不同于我们的人，如果他们耐心地说，诚实地思考，以及自由真实地说出他们的信念，我们就应该保持克制，不能以势压人。柏拉图曾经有言：“世界也就是上帝交给人类的书信。”因此，研读上帝的书信，诠释上帝书信的真正意义，就只能使人类更加深刻地感受上帝的力量，就只能使人类更加真切地感受上帝的智慧，就只能使人类更加感恩戴德于上帝的恩赐。

这就是科学殉道者的勇气，正如光荣是信仰的殉道者的勇气一样。为了问心无愧，许多人，其中有男人，也有女人，在与世隔绝的环境中，甚至在没有一丝一毫的鼓励和同情的环境中，他们能温顺地忍受一切不公正的遭遇，这种勇气要高于在炮火连天、杀声震天的战场上所表现出来的勇气。因为，在战场上，即使是最懦弱的人也能感受到战友们热切同

情的鼓励以及军中楷模的激励。时间也许会逐渐淡忘那些殉道者的名字。这些殉道者因为信仰真理，即使在面临艰难险阻、惨遭不幸和身陷绝境之时，他们也仍然会在世界的道德战场上坚守正义，他们会英勇无畏地面对这一切，他们会甘愿为了其所信仰的真理而献出自己最宝贵的生命，而绝不会背弃自己对真理的虔诚信仰。

历史上，具有这种品质的人，因为其高度的责任感，无不表现出极其达观的勇气，继续为我们作一些可以预见的极富睿智的历史预测，甚至一些女性，一些温文尔雅、贞淑娴静的女性，也和男人一样，为了真理和正义，也能表现出极其坚定、无所畏惧的勇气。

例如，安娜·阿斯库，即使被施行脱肢刑致其骨关节脱臼时，她也绝不呻吟一声，只是一动不动，静静地注视她的施刑者的脸，她绝不向神父忏悔，也绝不放弃坚定的信仰；又如拉迪米尔和里德利，她们既不哀叹她们不幸的命运，也没有在临刑就义之前表现出惊惶紧张，而是像一个新娘一般欢快地走向祭坛，慨然赴死——其中一个祝福另一个“振作起来”，因为“我们今天将沐浴上帝的恩赐，在英格兰点燃永不熄灭的智慧之火，智慧之火所折射出的理性之光将恩泽整个英国”。还如玛丽·戴尔，一个贵格会教徒，当其因为对人民群众的布道而被新英格兰的清教徒处以绞刑时，她面不改色，迈着坚定的步伐登上绞刑架。在心平气和地对站在其四周的人们发表就义前的演说之后，她任由刽子手施刑，然后平静地、快乐地死去。

虔诚善良的托马斯·莫尔先生也表现出了伟大的勇气，他也心甘情愿地走向断头台慨然就义，而绝不愿背弃他对真理的信仰。当莫尔最终决定坚守他的节操时，他感到他赢得了光荣的胜利。莫尔对他的侄儿罗波尔说：“孩子，我感谢我们全能的上帝。战斗就是胜利。”诺福克公爵告诫他注意危险：“总之，莫尔先生，与帝王抗争是非常危险的事情，帝王一怒，顿时便会尸横遍地，流血千里。只怕你的性命堪忧矣。”“勋爵先生，果真是这样吗?那也不过如此。我和你的区别也就是——我今天死去，你则稍后死去，只不过我们死的时间早晚不同罢了。”

虽然许多伟人在艰难和危险的时刻有妻子们在背后的坚定支持，但莫尔却没有这种及时给予安慰的妻子。在他被羁押于伦敦塔［注释：伦敦塔：英国皇家要塞，曾长期被用做国家监狱。］期间，他的配偶从不给予他半点安慰。她根本不能明白他还有什么充分的理由继续被监禁在那儿，因为，其时，只要莫尔按照国王的要求去做，那他就能立刻重享自由，他就能重新拥有他在切尔西的精致漂亮的住宅以及他的果园、藏书室和画廊，他就能重新和妻子、孩子共享天伦之乐。“我真的感到不可思议”，一天，他的妻子对他说，“迄今为止，你一直被当做最明智的人，然而你现在却傻到被监禁在这间封闭、肮脏的监狱里，甘愿与耗子为伴。你本来可以出去，重获你的自由，只要你按照主教们的要求去做。”但是，莫尔对自己的义务的看法并不同于他的妻子：他的神圣的义务绝不只是他个人的。他对妻子的话置之不顾。他温和而高兴地说：“精致漂亮的住宅能与我热爱的真理相提并论吗?”他的妻子则轻蔑地回

答："真是愚不可及，真是愚不可及!"

但是，莫尔的女儿，玛格丽特·罗波尔却鼓励父亲坚守节操。在父亲长期身陷囹圄期间，她义无反顾。地安慰父亲。没有笔和墨，莫尔就用一块炭给女儿写信。莫尔在一封信中说："如果要我将你的关爱父亲的信给我所带来的快慰点点滴滴地写在纸上，一块炭显然是不够当笔用的。"莫尔终于成了讲实话的第一个殉道者：他绝不愿虚伪地起誓。因为他的诚实、正直，他惨遭杀害。他的头被砍下来以后，被悬挂在伦敦桥上，玛格丽特·罗波尔勇敢地请求人们取下悬挂于伦敦桥之上的她父亲的头颅并给她。怀着对已不在人世的父亲的满腔的爱，她要求死后和父亲的头颅合葬在一起。许久以后，当玛格丽特·罗波尔的坟墓被打开时，人们看到，这件珍贵的遗物，即莫尔的头颅，正搁在玛格丽特遗骸的胸部。

虽然马丁·路德并没有因为他的信仰而献出生命，但是，从他宣布反对教皇的那一天起，他就冒着时刻失去生命的危险。在开始他伟大的斗争之初，他几乎完全是孤身一人奋战。形势对他极为不利。"一方是"，他对人说，"博学、崇高、显贵、神圣不可侵犯的、极具才华、手中握有强权的且受到大众拥护的教士们，另一方则是威克利夫、洛伦佐·瓦纳·奥古斯汀和路德——可怜的、无知的，仅有几个朋友的人。"当皇帝召他到沃姆斯去答复关于他的异端指控时，他决定亲自去答复指控。周围的人都对他说，如果他去，就很有可能会为此而失去宝贵的生命，他们都劝他逃走。"我不逃走"，他说，"虽然我也许会发现那儿的魔鬼比这里公开张牙舞爪的魔鬼要多三倍，但我仍然要去那儿，就是龙潭虎穴，我要去那儿。"当有人警告他当心乔治公爵的刻骨仇恨时，他说："我要去那儿，连续9个整天应该能熄灭乔治公爵的仇恨火焰。"

路德是言必行、行必果的人。他立刻动身出发，开始了他充满危险的旅程。当他经过沃姆斯古老的钟楼时，他立刻从马车上站起来并唱道："伟大的城堡就是我们的上帝。"——这是宗教改革运动期间的"马塞曲"——他唱的这首"马塞曲"的歌词和曲子都是他在仅仅两天前临时创作的。在路德即将会见迪埃特之时，一个名叫乔治·弗伦淡伯格的老军人拍了拍路德的肩膀，并对他说："虔诚、仁慈的僧侣啊，我劝你注意你的言行，你将进行一次比我们任何人曾遭遇过的更为艰苦卓绝的斗争。"但是，路德对这位老兵的回答却是："决心捍卫《圣经》和我的良心。"

关于路德在迪埃特面前所表现出来的非凡勇气，历史上已有记载。路德的勇气是人类历史上最辉煌篇章上的一页。

当皇帝最后要求他放弃他的信仰时，他坚定地说："陛下，除非根据《圣经》或根据极其明显的证据，我才会相信我错了。我不能也不会放弃我的信仰，因为我们绝对不能违背我们的良心。我站在这里说，我不能不这样做，上帝会帮助我!他必须恪尽职守——与国王的命令相比，他应该首先服从上帝的命令，他是冒着一切危险躬行践履这一信念的。"

后来，在奥格斯堡［注释：奥格斯堡：德国南部巴伐利亚州城市。］，

当他的敌人多方刁难他时，路德说：“如果我有500颗头颅，我也宁愿全部失去它们，我也绝不愿宣布放弃自己的信仰。”像所有大智大勇之人一样，路德的勇气也似乎随着他所不得不遭遇和不得不克服的困难的增加而增加。“在德国，没有人”，霍顿说，“比路德更视死如归。”我们应该把现代的思想自由以及对伟大的人权的维护归因于马丁·路德那样大的贡献，也就是说，其他人对现代思想自由以及维护人权观念的贡献都远远不及马丁·路德。

高尚勇敢的人绝不会忍辱偷生。据说，保皇主义者厄尔·斯特拉福德昂然走向塔山的断头台时，其坚定的步伐和坚定的态度就像一位将军率领一支军队去夺取胜利时的态度一样，绝不像一个被宣判并被执行死刑的犯人所表现出来的行为举止。同样，英国的约翰·埃利奥特先生也在同一地点英勇就义。在英勇就义前，埃利奥特先生说：“即使死一万次也不能玷污我的良心。我把纯洁的良心看得重于世上的一切。”埃利奥特最牵肠挂肚的便是他的妻子，他不得不弃她而去。当他看到妻子正透过塔楼的窗户朝下看他时，他立刻从马车上站起来，挥舞着他的礼帽，朝妻子喊道：“亲爱的，我要去天堂!——去天堂!——而把你留在地狱!”当他继续行进时，人群中有一个人大喊道：“这是你曾坐过的最光荣的座位。”他回答说：“的确如此，你说得对。”显然，他分外高兴。［注释：在就义前，埃利奥特说：“死只不过是一个词儿，但赴死却是一项伟大的工作。”他在就义前写就的《狱中随想》中写道：“他并不害怕死亡，他什么也不怕……有生的时光，也有死的时刻。死得其所远比忍辱偷生强。聪明的人惟有在认识到生比死更有价值更有意义的时候才会顽强地活下来，并非总是寿命越长越好。”——原注。］

虽然成功是对那些辛勤耕耘、不懈奋斗之人士的酬劳，但是，这些人士却经常在看不到任何成功希望的情况下仍然不懈奋斗。其时，他们必定是靠其勇气而生活——也许是在生命的黑夜播下奋斗的种子，怀着美好的憧憬，希冀将来有朝一日，他们播下的种子能生根，发芽，根深叶茂，硕果累累。那些最崇高的事业必定是屡遭失败之后才到达胜利的彼岸的，许多奋斗者在到达胜利彼岸之前就死于狂风巨浪之中。他们所表现出来的英雄气概不应该根据他们是否成功来衡量，而应该根据其所遭遇的艰难险阻，根据他们坚持不懈地与困难作斗争的勇气来衡量。

严酷时代里的证词

王晓明

(1955—)，中国当代学者。本文原载《读书》，1995(1)。

大约半年前，我间接听到一个疑问：“钱谷融先生的名气这么大，为什么文章却不多?”我很能理解这个疑问，15年前，我做钱先生的研究生的时

候，一边搜读他的文章，一边就也在心里发生过这样的疑问。记得有一次，他指着自己那张堆满了书，几乎不容他再铺开稿纸的书桌，笑说道：“我这个人太懒，喜欢读，却不喜欢写。”我竟暗暗地有点同意，以为先生确实是懒了一些。转眼之间，15年过去了，回想自己当时的幼稚和简单，不免会觉得好笑。我甚至由此猜想，我最近听到的这个疑问的发问者，一定也是非常年轻的吧。

也是在最近，一个偶然的机会，我才知道钱先生读大学时写过许多颇具风致的散文，有的还引起老师的热烈称赞，在后面批道：“非深于情者，不能作此文!”他24岁时还写过一篇文言的《说水(述志)》，特别引起我的注意。他用长长的排比句式，描绘江河雨露的千姿百态，最后说：“是以其为器也，芴漠无形，变化无常；乘风凭虚，卑以自居，甄有形于无欲，颁大惠于群生。使身而能化也，吾其为水矣。”一个血气方刚的年轻人，自然容易有阔大的抱负；但他又要“甄有形于无欲”，像水那样取一种“卑以自居”的低姿态，却明显是表现了他性情的另外一面。再联想到他同时期写下的那些多情的散文，我就不由得要认定，那敏感而多情的因素，实在是占了他天性中很大一个比重的。他并非没有刚性和雄心，但从内心最自然地流露出来的，却首先还是热烈、天真与谦和。

但他却遭遇了一个严酷的时代，在这个时代里，越是热烈而谦和的人，往往越容易受到践踏。40年代的战乱自不必说，就是50年代之后，种种粗暴的对待也还是接踵不断。他写了一篇《论“文学是人学”》，就受到那样大规模的批判，上海有一家出版社，竟打算连续出版那些所谓的批判文章。虽然他没有被打成“右派”，此后的处境却一直岌岌可危，他成了一面触目的“白旗”，随时都可能被拔掉。甚至他给学生讲完课，刚刚离去，都会有预先布置好的“革命”教师上台“消毒”。再以后，就是史无前例的“文化大革命”，他会遭受怎样的折磨，也就不必细说了。直到1978年，他已经当了36年讲师，却仍然被排除在申报副教授的名单之外，仿佛依旧是某种无形的另册中的人物……

即使是像我这样在“文革”中长大，对种种反常现象并不陌生的人，有时候也很难体会，在钱先生陷入的那种生活氛围里，人要维持自己的良知和人性是多么困难。或许是因为天性，他很少采取那种宁折不弯的对抗姿态，倒是常常以忍让和退避的方式，来缓解外界的压力。他由此养成的一些习惯，也一直保留到很久以后，甚至我们做他的学生了，私下里还曾诧异过，说怎么从不见先生与别人据理力争。他对人生采取这种种的低姿态，内心当然会有痛苦，有时在闲谈中，他会对人生的惨淡的一面发出那样深切的喟叹，就足以令人窥见他的痛苦的深广。但我想，他年轻时那种对水的向往，是不是又会使他从这低姿态中感受到别一种意味呢?忍让当然是忍让，退避也当然是退避，但只要内心的方寸大致不乱，又何尝不能将这忍让和退避转变成某种隐约的超脱呢?你和钱先生接触越久，就越会从他的温厚谦和背后感受到热烈的爱憎之心，与他对散淡超脱的向往同时，还分明涌动着对邪恶的强烈的反感，对庸俗的毫不掩饰的轻蔑。我有时确实暗暗感慨，他经历了那么长期的严酷的生活，却还能保持这样一份正常的性情，实在是太不容易了。而我现在更

多了一个猜测，那《说水》所体现的甘居弱势的天性，是否也是助成他这“不容易”的一个原因呢?

以钱先生的天性，即使不继续先前的散文创作，也会成为文学的爱好者和批评家。他越是想避开污浊的现实，就越会自觉不自觉地沉迷于文学世界之中。当外界的压力一天天加重的时候，他大概也只有在书房里静静读书，才能获得片刻的松弛和欢愉吧。有时候，对伟大作品的感动，竟会成为人体验人性尊严的惟一途径。我想，钱先生对他的写作，内心里一定是极为看重的，当然，就在这一方面，他也常常是采取了低姿态。比方说，自《论“文学是人学”》遭到批判之后，他就几乎再没有系统地阐述过自己的文学见解，他宁愿通过具体的作品评论，一点一滴地表现这些见解，却无心再做《论“文学是人学”》那样令人侧目的长论。他渐渐形成了一种宽容含蓄的文风，很少写否定性的批评文字，即便有时候非得要说上两句，也总是异常温和，甚至简直就不露痕迹。自然，最能表现他这低姿态的，还是他在写作上的“疏懒”。一般而言，从事文字生涯的人，越是善感多情，就越可能勤于写作。从钱先生早年的散文来看，他分明正是一个勤于用笔墨表达心绪的人，即便后来从事文学批评，情形也还是一样，为了学校里的一次学术报告会，他会一口气写出三万多字的《论“文学是人学”》，就说明他那支笔是多么勤快。可是，50年代中期以后的社会环境，却似乎越来越不能容忍一个人再像先前那样真诚地写作，在动辄得咎的形势下，恐怕也只有随时自我调整的人，才可能保持勤奋和高产。这样的自我调整是极不容易的，它常常需要某种特别旺盛的欲望作为动力。可在钱先生，这样的欲望却不怎么强烈，他就只剩下一条路了，那就是不断地停笔。中国的文人固然有好名的传统，却也有“狷者有所不为”的古训。当文章上的功业竟要以谀世作为代价，洁身自好的人便只能放弃它。功名心是淡漠了，疏懒的习性也确实渐渐养成了。80年代以来，钱先生的文字仍然不多，大概也有几分是由这习性造成的吧。但我要说的是，他却也因此更多地保留了一份内心的坦然，和同时代的许多人相比，他似乎并没有付出那么重的自我迷失的代价。

这就是他那些为数不多的文章为什么却能获得很大声誉的原因。不单像《论“文学是人学”》那样的长文当时就引起许多人的共鸣，就是《管窥蠡测》一类的短文，在发表20年之后，也仍然使我这样的年轻人感到佩服。就如他在整个人生道路上常常以退避来保全心灵的健康一样，他在写作上也正是以“疏懒”换来了风格的一贯。无论写什么文章，他总是面向艺术和诗意，谈作家对人物的创造也好，谈批评家对艺术的感受也好，谈一个抽象的理论命题也好，谈一出戏剧、甚至一首词的结构也好，他投出的始终是一种审美的眼光。他给自己的一本论文集取名《艺术的魅力》，正是非常确切地概括出了他从事批评的兴趣所在。正因为总是在谈论艺术，他就常常能自然地袒露情怀，他的笔端总是带着情感，从容不迫，娓娓道来，那种诚恳亲切的口吻，确实非一般人所能模仿。他有一篇文章的题目叫做“要有‘事外远致’”，在我看来，他自己的文章就常能表现出对这种境界的追求。他笔下绝少峻急愤激之气，从娓娓道来的风度之中，你倒常常能感受到一丝飘逸的气息。即便分析一个很

小的细节，他也总能向你传达出对于博大的艺术世界的向往。他的文字远离匠气，更没有那个时代司空见惯的呆板和矫情，倘若不是心中远远地悬着那一个“事外远致”的境界，这些怕都是难以做到的吧。不用说，他的文笔的最大特色，就是对人情和人性的一贯的尊重。只要有可能，他总会以各种方式表露他的这种尊重，强调文学是“人学”也罢，辨析文学的“特征”和“魅力”也罢，他的根本立论都在这一点上。说起来，这应该是人人能懂的道理，并不算怎样的深奥，但在过去一个相当长的时期里，要像这样固执地重复这些道理，却又分明需要勇气，需要坚守良知的决心。在一个连基本的是非都颠倒了的社会里，能够不丧失对于普通的人情物理的正常感觉，已经不容易了，再要坚持把这些感觉说出来，就更加难得。80年代中期，钱先生在自己一本书的后记里这样写道：“三十年来，我们的国家在前进道路上不知经历了多少艰难曲折，变化之大是十分惊人的。而我的这些文章，大家可以看到，对艺术问题的看法和态度，却是前后相当一致，很少有大起大落的变化。这，一方面固然多少显示出了自己的一点诚实之处，不轻易人云亦云地去谈那些自己没有认识到的，或者还不十分理解的东西，总希望竭力做到使自己所说的和所想的能够比较的保持一致；但另一方面，却也充分说明了自己的驽钝，适应性太差，不能与时俱进。不过，如今当我动手来辑录和整理这些旧作时，却也因此而几乎可以不必作什么改动，很少有因为形势的变化而不得不修改自己的观点或某些提法的情况，这一点，却也是很可自慰的。”在那一代作者当中，能这样坦然回顾的，又有几人呢?

一个人的写作会具有怎样的意义，除了来自他自己的愿望，恐怕更多的还是取决于时代环境的作用，即如当代中国的文学批评，就有许多在学术价值之外又兼具一种证词的含义，以至有论者公开断言，说批评的意义正在于为时代作证。我也很愿意这样来理解钱先生的文字，它们不但是一种学术研究，体现了他对文学、艺术和人类社会的种种看法，更是一份深具个性的证词，记录了他所遭遇的那个严峻的时代，以及他在这样的时代中苦苦挣扎，竭力保持人性和尊严的精神历程。十几年前他给我们授课，曾和已故的许杰先生一起，反复强调做人和作文的关系。当时我并不完全理解他们这些话的深意，直到我自己也从事文学批评，逐渐感受到了手中这支笔的分量，才渐渐明白了他当初为什么要反复作那样的叮嘱。虽说今天的许多情况都已和30年前大不相同，文学批评所承受的严重压力大体上却似乎依然如旧。因此，在某种意义上讲，今天的写作同样并不单纯，我们同样是在向社会和历史提交自己的一份证词。事实上，也正因为看清了这一点，当钱先生嘱我为他这部自选集写几句话的时候，我才能排除种种的犹豫而欣然应命：对他回顾写作生涯时那种坦然的态度，对他那种无须将自己的证词多加删改的轻松心境，我是太向往了。

1994年7月，上海

中国需要这样的思想家

吴敬琏

(1930—)，中国当代经济学家。本文原载《读书》，1995(5)。

顾准是我的老师和挚友。重读他的遗文，真是如闻其声，如见其人。不但在河南息县明港劳改队中和他同窗共读的情景历历如在目前，而且觉得他好像仍然活着，正在和我们一起探讨中国当前面临的种种问题，或慷慨激昂或娓娓道来地发表议论。

我曾经有两次和顾准密切相处的机会。第一次是1956年，那时我在中国科学院经济研究所财政组从事企业财务的研究，当时顾准是我的领导。第二次是从1963年他重回经济所到1974年12月他因病辞世，特别是1968年到1972年期间，我们两人在哲学社会科学部的“五七干校”同为已被定罪的“反革命分子”，在“隔离室”里朝夕相处。我们利用不准参加“革命群众活动”的机会和顾准通过巧妙斗争取得的阅读中外书籍的权利，怀着“为什么我们追求革命理想，千百万人为之奋斗牺牲，得到的却是林彪、‘四人帮’的法西斯专政”这样一个当时使我们深感困惑的问题，认真研究各国经济、文化、政治发展的历史，探索中国和世界的未来。在这段朝夕相处的日子里，顾准对我起到非常重要的影响，甚至可以说导致了我人生道路的重大转折，因此，我是从他受益极多的。现在我主要不是表达个人对他的怀念和感激，而是讨论作为现代中国的一位重要思想家，他的思想和事业对我们的改革和改革的参加者具有什么样的意义。

顾准是一个才华横溢、具有鲜明个性的奇人。和他有过接触或读过他文章的人，对于他作为学者的渊博学识和犀利言辞都会有极为深刻的印象。然而这些都还只能说是顾准的外部特征。如果要说作为一个思想家的顾准的内在特征，我想是在于他对中国和世界历史的一系列重大问题提出了自己独到的见解，言人所未言。这些问题，例如中国为什么没有如同希腊、罗马那样，发展起作为欧洲文明滥觞的城邦和共和制度，而是形成了几乎牢不可破的东方专制主义传统；中国的“史官文化”传统是怎样形成的，什么是“史官文化”的本质以及应当怎样对待“史官文化”；在革命胜利以前生气蓬勃的革命理想主义为什么会演化为庸俗的教条主义；社会主义革命成功、“娜拉出走以后”要采取什么样的政治经济体制才能避免失误和取得真正的进步；社会主义是不是注定了只能实行计划经济，而不能让市场价格自发波动来调节生产，等等，都是长期聚讼纷纭，人们莫知所从的。顾准都一一做出了自己的解答。他的见解往往惊世骇俗，却又有理有据，使人不能不信服。正如王元化为顾准的《理想主义与经验主义》一书所作的《序言》所说：“许多问题一经作者提出，你就再也无法摆脱掉。它们促使你思考，促使你去反省并检验由于习惯惰性一直扎根在你头脑深处的既定看法。”这种充盈于他的著作中的真知灼见，无疑来自他不畏艰险、放言无惮的科学批判精神和严谨考究、一丝不苟的治学态度。问题在于，是什么力量支持顾准在极其恶劣的条件

下勇往直前，坚持对历史轨迹和人类未来进行无畏的探索?在林彪、“四人帮”法西斯专政的淫威下，一般老百姓议论尚且有身陷囹圄乃至惨遭杀身之祸的危险，顾准是一个戴过两次右派帽子的“反革命分子”，由他来探讨“娜拉出走以后怎么样”，即无产阶级专政建立以后的政治经济发展问题，是冒着多么大的风险，需要什么样的勇气啊!而且当时顾准的生活环境是十分艰难的，缺乏研究和写作的起码条件。早在1969年在河南息县的时候，他已经痰中带血，除了参加劳动外，还得应付没完没了的“交待”和“批斗”，有了一点时间，他就抓紧读书，认真思考问题。1972年回到北京后，病况加剧，可是他却索性以北京图书馆为家，争分夺秒地查找资料，做卡片，写笔记，成就了《希腊城邦制度》等数十万言的论著。显然，只有对人民怀着炽热的爱心的人，才能像顾准那样，如同一枝行将燃尽的蜡烛，以自身的毁灭为代价，力求给世界以更多的光和热。

只从表面上观察顾准，会觉得顾准是一个极端冷静的人，因而能够完全客观地对待一切人和事，或者如他自己所说的，冷峻得像一把“冷冰冰的解剖刀”。也有人说，顾准的特点是“恃才傲物，目空一切”。的确，顾准只服从真理，不管在感情上多么难舍难分，只要不符合“真”、“善”的标准，他都义无反顾地加以舍弃；不管是有多大权势的显贵，只要是有悖于真理，他都理直气壮地加以反对。例如，由于他从少年时代起就参加了革命工作，曾经为人民共和国的建立出生入死，因而对于革命怀有深厚的情感，始终认为革命“可以完成历史的奇迹”。当他发现自己曾经拳拳服膺的某些信念包含着谬误的时候，往往陷入极度的痛苦。但是当他发现革命理论的失误和革命队伍中的种种丑恶现象时，总是毫不容情加以揭露和批判。他是一位伟大的民族主义者，念念不忘中华民族的振兴，热烈期待着“我们自己的‘神武景气’的到来”。然而他对于中国文化传统中的阴暗方面，如惟政治权威之命是从的“史官文化”，鼓吹愚民政策和无为政治的“黄老风格”，他都义愤填膺地加以声讨批判。他是一位彻底的民主主义者，但是，对于被看做民主制度的极致的直接民主制，他却斩钉截铁断言它只适用于小国寡民的城邦，对于大国是不可行的，而且不可避免地在亚历山大征服后的希腊化世界中与东方专制主义相结合，或者在雅各宾专政后继之以拿破仑独裁。

然而只要仔细观察就会发现，在这个冷峻孤傲的外观下面，有着充满爱心和柔情的内心世界。

人们也许认为，顾准之所以能够这样无所顾忌地探求真理，是因为他在经历了种种人世沧桑之后，已经变得超然物外，对于人世间的喜怒哀乐都无动于心。我想，这个判断也是不符合实际的。顾准从来认为，“力求在一个没有希望的世界上寻求自己灵魂的安宁”，“不是禄蠹，就去出家”，“愤世嫉俗，只好自称老衲”，都不足为训，顾准精神是入世的。正像他自己所说，他的宗旨在于“为人类服务”。为了中华民族和全人类的未来，他立志做一个“用鲜血做墨水的笔杆子”。顾准的确实现了这一诺言，用自己的鲜血写下了掷地有声的篇章，至死方休。

我从同顾准的交往中亲身感受到，他的严肃冷静的科学精神、刚正不阿的处世态度、艰苦勤奋的工作作风，无一不是由对人民的热爱所孕育和支撑的。于是构成了他的貌似截然相反，实际上同出一源的性格特征：

一方面，顾准是一位顶天立地、威武不能屈的硬汉子。例如，在河南明港时，不断有外调人员武斗逼供，要顾准作伪证诬陷一位与他有过个人嫌隙的老同志。虽然饱受皮肉之苦，他仍然严词拒绝这种无理要求。事后顾准对我讲述他的遭遇时，谈笑自若，丝毫不以为意。我也还清楚地记得在一次无端指摘他“偷奸耍猾”的“地头批判会”上，他冒着雨点般袭来的拳头高昂头颅喊着“我就是不服”时的神态。但在另一方面，他对于在“文化大革命”的狂热气氛裹挟下揭发过他的“罪行”的老同事和被迫同他“划清界线”的亲友子女，却总是怀着体谅的态度，或者从社会原因来为他们辩解。例如在1972年回到北京以后，由于他的妹妹和妹婿(当时任公安部代部长)的阻止，顾准不能和近九十高龄的妈妈相见。当时大家对他的妹妹和妹婿这种不近情理的做法十分不满。顾准却说，他完全可以理解妹妹一家，因为他们只是一部巨大镇压机器的一个零件，身不由己，何况他们(妹妹和妹婿)全家“也是坐在火山上的呀”!有一位他的老朋友在“清理阶级队伍”时曾经用荒诞牵强的推理“揭发”顾准在30年代就是执行“右倾投降路线”的“内奸”，很久以后随着周扬的解脱，他的“内奸”问题才告解决。1972年回到北京以后，顾准对于他这位老朋友却多方照顾。考虑到这位老朋友的凄苦处境，逢年过节总是备下酒菜，约他共餐对酌，我当时很不以为然。顾准却说：你真是不懂得世事。他的这种古怪的个性和奇特的思想方法，完全是由党内不正常的政治生活和逼供讯的“审干”做法造成的。这套制度毁掉了他的一生。这种悲惨的人生遭遇，造成了他的古怪脾性，我们应当同情才对，怎么可以苛责呢。

顾准对于荀况、韩非为专制统治者钳制舆论献策的言论，虽然事隔几千年，仍然严词指斥，愤恨之情溢于言表。面对某些挂羊头、卖狗肉的“左”派理论家，他义正辞严地宣言：“我自己也是这样相信过来的。然而，当今天人们以革命的名义，把革命的理想主义转变为保守的反动的专制主义的时候，我坚决走上彻底经验主义、多元主义的立场，要为反对这种专制主义而奋斗到底!”另一方面，他对于人民的苦难，满怀同情，感同身受，甚至在看雨果的《悲惨世界》、狄更斯的《双城记》的时候，也伤心落泪，边读边哭。看到别人被强加上莫须有的政治罪名，他会不顾自己的“反革命”身份站出来打抱不平。在议论给老干部落实政策时，他想到的是“中国农村冬天没有鞋穿的孩子们”。他在受到政治上的迫害时，首先想到的不是怎样维护自己，而是怎样使他的子女少受一点牵连。“文化大革命”开始，他的子女受到“左”的思想的毒害和为形势所迫，同他断绝往来，“划清界线”。顾准对此深感痛心。然而他还是处处为他们着想，甚至不惜牺牲自己的最珍惜、准备以生命来捍卫的东西。在他的病已经宣告不治的时候，经济研究所“连队”的领导考虑给他“摘去右派帽子”，但是有一个条件，就是要顾准在一份文字报告中做出“承认错误”的表示。这是顾准所万万不能接受的。但他最后还是签了字。签字时顾准哭了。他对我说，在认错书上签字，对他来说是一个奇耻大辱，但他要这样做，因为这也许能够多少改善一点子女们的处境。

事事首先为别人着想，已经成为顾准的天性，他对我说的最后一句话是“打开行军床休息”。那是顾准临终的一天。由于癌肿对气管的压迫，他早已说不出话，当时他的病情更是已经进入了危急状态，一呼一吸都要付出巨大的努力。到了晚上约11点钟的时候，他看到我还在床边，便挣扎着用手势，用几乎听不见的声音要我休息。只过了大约一个钟头，他就停止了呼吸!

我想，一个人只有有这样伟大的人格，只有有这样的对民族、对人民高度的责任感和为人类争取更美好的未来的使命感，才有可能在那十分险恶的政治环境和极其艰苦的生活条件下，孜孜不倦，勇敢地进行只有后代学人才能认识其价值，甚至完全有可能永远湮没无闻的历史探索。他的学术成就，也正是这种精神的产物。例如，他写作《希腊城邦制度》，就完全不是“发思古之幽情”的结果，而是为了回答“娜拉出走以后怎样”的问题。早在干校的时候，为探索为什么播下了革命和理想主义的种子却得到了林彪、“四人帮”法西斯专政的结果问题，追溯文化史和法权史的根源，遇到了东西民族的历史殊途是怎样开端、怎样形成的问题。为了解答这个问题，顾准真是做到了王国维所说的“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴”。那时，顾准曾反复和我讨论希腊城邦制度的起源问题。他提出了一个又一个假说，又一个又一个地推翻，最后才形成了一套可以自圆其说的解释。为此，顾准付出了巨大的精力，在有限的书籍中摘取有用的材料，细心地把它们连缀在一起，形成一个体系。回到北京后，他拖着低烧咯血的病躯，废寝忘食，每天只带几个冷馒头上北京图书馆，查阅了大量书籍，闭馆以后回到学部大院的集体宿舍再夜以继日地写作，终于写出了这部连西欧史专家也对它的科学价值赞叹不已的巨著。

时代发展到今天，顾准所深恶痛绝的东方专制主义和它的经济基础正在走向土崩瓦解，涤荡历史上积淀起来的污泥浊水、实现民族腾飞的条件已经具备，15年来的改革确实取得了很大的进步，然而“娜拉出走以后怎样”的问题并没有完全解决。旧体制和旧文化像一条百足之虫，死而不僵，它们的代表者仍然步步为营，负隅顽抗。其中有些人借用“弘扬民族文化”的招牌为专制主义招魂。在转轨过程中，也有人打着“改革”的旗号干着掠夺大众的勾当。在这种时刻，我想我们知识界尤其需要发扬顾准那种立志为世界人民服务而不屈从于任何政治权威的精神，为大众的利益、为推进改革而奔走呼号。

现在似乎有一种误解，以为既然旧体制下当权者往往用所谓的“整体利益”压制平民百姓的发展个性和增进物质福利的要求，我们今天就应当反其道而行之，一切以一己私利为依归，把利己主义的世界观作为改革的精神武器，把承认人的价值化为对金钱价值的顶礼膜拜。在某些错误观念的误导下，鄙薄崇高，崇尚卑鄙成为时尚。以损人利己为荣，以不择手段地敛财致富为务，对社会主义和公共道德弃若敝屣，把靠掠夺公共财富起家的暴发户看做改革者典范，把厚颜无耻地倡言市侩哲学与思想解放等量齐观，把正当的经商牟利同弄权“寻租”混为一谈。“人不为己，天诛地灭”成了人生第一要义，利己主义被说成是时代的思想旗帜。的

确，顾准也说过，有一种个人主义曾经是历史上积极进步的因素。不过，顾准所认同的，并不是任何一种个人主义，而是“像布鲁诺那样宁肯烧死在火刑柱上也不愿放弃太阳中心说；像宗教战争或异教迫害中的殉道；像生命可以不要，航海却不可不去的冒险精神；像近代资本主义先锋的清教徒那样，把赚钱、节约、积累看做在行上帝的道；最后，像马克思认为是共产党的基本标志每个人都能够‘自我实现’的那种个人主义”。顾准曾经自陈，他“是一个‘倾心’西方文明的人”。尤其倾心这种文明的先驱——希腊城邦文明。然而他却为希腊世界由于个人利己思想恶性膨胀所造成的种种败德行为而黯然神伤。他说，我写《希腊城邦制度》“本来是有感于希腊在那种小邦林立，相互竞争中，个人创造性发挥到顶点，创造出灿烂的希腊文明……所以要写，是想歌颂它。可是写着写着，对于林立的小邦相互之间的自相残杀，甚至不惜勾引希腊文明历来的大敌波斯……对这种不顾大体实在受不了，不知道该歌颂不，有点迷惘了”，并使《希腊城邦制度》的写作一度“卡壳”。可见顾准对个人主义绝不是全盘肯定，而是有批判、有选择的。人民大众改善自己的物质生活处境的要求显然无可指责。但是，争取更多的物质消费并不是人性的全部。特别是作为有社会良知的知识分子，应当有更高的追求。鲁迅曾经说过，“我们从古以来，就有埋头苦干的人，有拼命硬干的人，有为民请命的人，有舍身求法的人……虽是等于为帝王将相作家谱的所谓‘正史’，也往往掩不住他们的光辉，这就是中国的脊梁”。应当说，顾准就是这样一个中国知识分子的优秀代表。

顾准是一座巍然屹立、高耸入云的山峰。不管是在天赋的聪明才智方面，还是在道德文章方面，我们都不一定能接近于他所达到的境界。然而“高山仰止，景行行止”。我们应当积极努力在“为世界人民服务”的宏伟事业中尽自己的一份力量。这也就是对顾准的最好纪念。

梁漱溟的骨气

任华 驰方

本文选自梁漱溟《我的努力与反省》，桂林，漓江出版社，1987。原题为《梁漱溟先生访问记》，有删节，现题为编者所加。

“思想是销毁不了的!”

谈到文化大革命，梁漱溟先生说：“文化大革命是突如其来的，很突然，思想上没有准备。物质上受了点损失，也不是我一家一户，全中国的千家万户，都受到骚扰。我的女人吃了苦头，我还好，活了下来，历劫嘛!所有的字画、简版、图书都烧毁了，这些都是身外之物，没有什么。不过，思想是销毁不了的!……”

当时，梁漱溟住在德胜门的积水潭小铜井一号，附近还有城墙。梁家正面叫豁口，不远处是“一二三中学”。最早来“造反”的，就是这所学校的红卫兵。梁老先生说：“都是一群孩子。”

1966年8月24日，这些红卫兵来敲门。梁老先生赶紧去开门，小将们蜂拥冲入。

不容分说，大家就动手：开箱、倒柜、翻抽屉、撕字画、砸古玩、烧图书……小铜井搞得不亦乐乎，梁氏三代的藏书、明清名家法绘、从戊戌维新到东西文化论战的名家手札等文物古籍，院子里烧了好几天。梁漱溟说：“这些东西，是我曾祖、祖父和父亲当了三代京官陆续购买的。有些珍本古籍，对我们用处不大。我向来反对附庸风雅，对名人书画也不感兴趣，如果真是‘革命’需要，那你们就处理吧。不过，我对这种处理方法是不同意的。最可惜的，是两部洋装书：《辞源》和《辞海》。这是我一个四川的学生借给我的，不能烧。烧了，我就无法物归原主了。他们不听，硬把两部书丢进火海。因为布面精装，一时烧不着，就捞起来边撕边烧……当时我心里很不愉快，因为我将失信于学生，无法把原物归还原主了，这是我终生的一个遗憾。造我的‘反’，造我祖宗三代的‘反’，我都没有意见，为什么连我学生的两部普通书也不肯放过呢?……”

红卫兵的头领看到梁家正房装有电话，就说：“我们的司令部就设在这里，整个院子我们都占领了!”于是，他们又七手八脚把梁家的日常用具丢了出来。红卫兵又把梁漱溟拉出去游街、批判斗争。

游斗回来，梁漱溟被关在小铜井南房的小屋中，不准自由行动。

老人被折腾了将近一个月。家也砸了，书也烧了，游街也游了，批斗也斗了，最后造反派拿来一叠白纸，“勒令”梁漱溟写“交代”，交代一生的“罪行”……

梁漱溟面对一叠白纸，思潮起伏，感慨万千。萦绕他的脑际的，是这样的信念：“书籍烧毁了，思想是销毁不了的。”

从1966年9月21日开始，在没有一本参考书的南小屋，凭着记忆，73岁的梁漱溟动手写作《儒佛异同论》。

白天，在狂热的噪音声中，他写作不辍；夜晚，在暗蚊的不断侵扰中，他依然写作不辍；红卫兵把他揪出去批斗，回来时满身大汗，家人拿毛巾替他擦汗，他回到南小屋继续写作。《儒佛异同论》进度每天一千多字，写了个把月，终于完篇，全文四万多字。意犹未尽，接着又动手写《东方学术概观》。

此时，黑云压城，从海上刮来了所谓“一月风暴”。他仰望云天，忧虑重重，深深为国家的前途和命运担心。但是，他相信：“纵然是‘泰山颓、梁木坏、哲人萎’，我们中华民族的浩然正气，将千秋万代，与世永存!”

“三军可夺帅，匹夫不可夺志”

1973年10月4日，是夏历重阳节。梁漱溟在寂寥中度过了他的八十诞辰。同年10月底，江青鼓动的“批林批孔”，捎带批判梁漱溟。江青在一次大会上还怒斥“梁漱溟何许人也”……

梁漱溟先生说：“那时，江青打着‘批林批孔’的旗号，目的另有所图，却又点了我的名。我被弄得稀里糊涂，搞不清楚是怎么一回事。我听了文件，读了报，觉得都是一个调子，就是对孔子全盘否定，把林彪的罪恶归罪于孔孟之道。当时我只能‘腹非’，不能‘明言’，因为这又是一场政治运动，我不了解它的来龙去脉，决定保持沉默。”但是，树欲静而风不止，政治压力逼得他非开口不可，而一开口，便引起了一场新的风波。

梁漱溟沉默了一个多月，但会上会下逼他一定要表态。君子坦荡荡，无所畏惧，他就在同年12月14日的会上，表明了自己的立场和态度。他说：“此时此地我没有好多话可说。这里是政协学习会，‘政’是政治，必须以当前政治为重；‘协’是协商协调，必须把一些不尽相同的思想、意见求得协调若一。我们来自四面八方，要协调就要求同存异。……我对当前的‘批林批孔’运动持保留态度。至于如何评价孔子，我有话要说，准备专门写篇文章。但我的文章不能公开，怕有碍于当前的运动。我的苦衷是：我很不同意时下流行的批孔意见，而我的亲属和友人都力劝我不要说话……”年过八旬的梁漱溟当然清楚，此时此地，他再没有不说话的自由了。在某些与会者的软硬兼施下，他连“不能公开”的堑壕也告陷落。在无路可退的情势下，只好公开见解。

1974年2月24日和25日，81岁高龄的梁漱溟衣冠整洁，拿着皮包，就像当年在北京大学开讲《东西文化及其哲学》那样，斯斯文文地走进了“政协会议室”。他打开皮包，取出里面的讲稿、参考书和笔记本，整齐地摆在会议室的茶几上，庄严地站起来，和课堂上的教师一样，就“今天我们应当如何评价孔子”为题，有声有色地讲了两个半天。消息传开，轰动了北京。

梁漱溟说：“今天我们应当如何评价孔子?我们，是指今天的中国人；如何评价孔子，就是在今天回头去看过去，看孔子在中国文化史上的影响，是好是坏，是大是小，站在今天的角度来评量。孔子本人已不会说话，不会申诉，大权操在我们手里，由我们来判断!我们写文章、下判断，就要负责，要多考虑，而不要不负责，考虑太少，因而抬高了他或贬低了他。这于孔子倒无损，于我们则不好，没有尽到责任。”整个讲话分“中国传统文化植根于伦理情谊”、“社会家庭化国家天下化”、“孔子在中国历史上的地位”、“孔子反独断的理性主义”、“传统文化消极失败的一面”、“中西文化之长短得失”、“开明无执与仁厚有容”、“何以欧洲分裂而中国浑融”等十段。

梁漱溟从阐述中国文化入手，然后肯定孔子在中国传统文化史上的历史地位。他说："中国有五千年的文化，孔子是接受古代文化，又影响着他之后的中国文化的，这种影响，中国历史上的任何一个古人都不能与孔子相比。他生活在前二千五百年和后二千五百年的中间，他本人是承前启后的。"他明确表示："我的观点，是与时下流行的批孔意见不同的。"这就是对江青之流全盘否定孔子的答复。

针对北京大学和清华大学编的所谓《林彪与孔孟之道》的"文件"，梁漱溟说："林彪是不是要走孔子的路、行孔孟之道?我却不敢相信。我不认为林彪是受害于孔子!"他公开表示："我的态度是，不批孔，但批林。"

梁漱溟这番言论的后果，便是由"批林批孔"发展到"批梁"。从1974年3月至9月，"批判梁漱溟"的运动搞了整整7个月，大小批判会开了100余次，赠予他的新帽子是"孔老二的孝子贤孙"和"孔孟之道的卫道士"。

在3月11日的会议上，他表示"我不再申说，静听就是了"。从此以后，历时半年，每会必到，态度是：沉默!

"批梁"运动打算9月底告一段落。作为结束前的高潮，政协开了次总结性的集中批梁大会，批判会的主持人奉命一再追问梁漱溟对批判的感想。梁漱溟在9月23日的座谈会上说："三军可夺帅也，匹夫不可夺志。"

11月18日，梁漱溟还写了《批孔运动以来我在学习会上的发言及其经过的事情述略》，再次重申了"不可夺志"的明确立场。

有人要梁漱溟对这两句话做出解释。梁漱溟在会议上侃侃而谈：

"说'三军可夺帅也，匹夫不可夺志'，这是受压力的人说的话，不是得势的人说的话。'匹夫'就是独人一个，无权无势，他的最后一着，只是坚信他自己的'志'。什么都可以夺掉他，但是这个'志'却没法夺掉，就是把他这个人消灭掉，也无法夺掉他的'志'。"

西西弗的神话［注释：西西弗：希腊传说中的科林斯王。］

加 缪

(1913—1960)，法国作家，1957年获诺贝尔文学奖。本文选自加缪《西西弗的神话》，杜小真译，北京三联书店，1987。

诸神处罚西西弗不停地把一块巨石推上山顶，而石头由于自身的重量又滚下山去。诸神认为再也没有比进行这种无效无望的劳动更为严厉的惩罚了。

荷马说，西西弗是最终要死的人中最聪明最谨慎的人。但另有传说说他屈从于强盗生涯。我看不出其中有什么矛盾。各种说法的分歧在于是否要赋予这地狱中的无效劳动者的行为动机以价值。人们首先是以某种轻率的态度把他与诸神放在一起进行谴责，并历数他们的隐私。阿索玻斯的女儿埃癸娜［注释：阿索玻斯：希腊神话中的河神，埃癸娜是他的女儿。——译者注］被朱庇特劫走，父亲对女儿的失踪大为震惊并且怪罪于西西弗，深知内情的西西弗对阿索玻斯说，他可以告诉他女儿的消息，但必须以给柯兰特城堡供水为条件。他宁愿得到水的圣浴，而不是天火雷电。他因此被罚下地狱。荷马告诉我们西西弗曾经扼住过死神的喉咙。普洛托［注释：普洛托：罗马神话中的冥王。——译者注］忍受不了地狱王国的荒凉寂寞，他催促战神把死神从其战胜者手中解放出来。

还有人说，西西弗在临死前冒失地要检验妻子对他的爱情。他命令她把他的尸体扔在广场中央，不举行任何仪式。于是西西弗重堕地狱。他在地狱里对那恣意践踏人类之爱的行径十分愤慨，他获得普洛托的允诺重返人间以惩罚他的妻子。但当他又一次看到这大地的面貌，重新领略流水、阳光的抚爱，重新触摸那火热的石头、宽阔的大海的时候，他就再也不愿回到阴森的地狱中去了。冥王的召令、气愤和警告都无济于事。他又在地球上生活了多年，面对起伏的山峦、奔腾的大海和大地的微笑他又生活了多年。诸神于是进行干涉，墨丘利［注释：墨丘利：罗马神话中的商业神。——译者注］跑来揪住这冒犯者的领子，把他从欢乐的生活中拉了出来，强行把他重新投入地狱，在那里，为惩罚他而设的巨石已准备就绪。

我们已经明白：西西弗是个荒谬的英雄。他之所以是荒谬的英雄，还因为他的激情和他所经受的磨难。他藐视神明，仇恨死亡，对生活充满激情，这必然使他受到难以用言语尽述的非人折磨：他以自己的整个身心致力于一种没有效果的事业，而这是为了对大地的无限热爱必须付出的代价。人们并没有谈到西西弗在地狱里的情况。创造这些神话是为了让人的想像使西西弗的形象栩栩如生。在西西弗身上，我们只能看到这样一幅图画：一个紧张的身体千百次地重复一个动作：搬动巨石，滚动它，并把它推至山顶。我们看到的是一张痛苦扭曲的脸，看到的是紧贴在巨石上的面颊，那落满泥土、抖动的肩膀，沾满泥土的双脚，完全僵直的胳膊，以及那坚实的满是泥土的人的双手。经过被渺渺空间和永恒的时间限制着的努力之后，目的就达到了。西西弗于是看到巨石在几秒钟内又向着下面的世界滚去，而他则必须把这巨石重新推向山顶。他于是又向山下走去。

正是因为这种回复、停歇，我对西西弗产生了兴趣。这一张饱经磨难近似石头般坚硬的面孔已经自己化成了石头!我看到这个人以沉重而均匀的脚步走向那无尽的苦难。这个时刻就像一次呼吸那样短促，它的到来与西西弗的不幸一样是确定无疑的，这个时刻就是意识的时刻。在每一个这样的时刻中，他离开山顶并且逐渐地深入到诸神的巢穴中去。他超出了他自己的命运，他比他搬动的巨石还要坚硬。

如果说，这个神话是悲剧的，那是因为它的主人公是有意识的。若他行的每一步都依靠成功的希望所支持，那他的痛苦实际上又在哪里呢?今天的工人终生都在劳动，终日完成的是同样的工作，这样的命运并非不比西西弗的命运荒谬，但是，这种命运只有在工人变得有意识的偶然时刻才是悲剧性的。西西弗，这诸神中的无产者，这进行无效劳役而又进行反叛的无产者，他完全清楚自己所处的悲惨境地：在他下山时，他想到的正是这悲惨的境地。造成西西弗痛苦的清醒意识同时也就造就了他的胜利。不存在不通过蔑视而自我超越的命运。

如果西西弗下山推石在某些天里是痛苦地进行着的，那么这个工作也可以在欢乐中进行。这并不是言过其实。我还想像西西弗又回头走向他的巨石，痛苦又重新开始。当对大地的想像过于着重于回忆，当对幸福的憧憬过于急切，那痛苦就在人的心灵深处升起：这就是巨石的胜利，这就是巨石本身。巨大的悲痛是难以承担的重负，这就是我们的客西马尼［注释：客西马尼：《福音书》中所说的耶稣被犹大出卖而遭大祭司抓捕前所在的地方，位于橄榄山下。耶稣在此作最后的祷告，而门徒们都在沉睡。——译者注］之夜。但是雄辩的真理一旦被认识就会衰竭，因此，俄狄浦斯不知不觉首先屈从命运，而一旦他明白了一切，他的悲剧就开始了。与此同时，两眼失明而又丧失希望的俄狄浦斯认识到，他与世界之间的惟一联系就是一个年轻姑娘鲜润的手。他于是毫无顾忌地发出这样震撼人心的声音：“尽管我历尽艰难困苦，但我年逾不惑，我的灵魂深邃伟大，因而我认为我是幸福的。”索福克勒斯的俄狄浦斯与陀思妥耶夫斯基的基里洛夫都提出了荒谬胜利的法则。先贤的智慧与现代英雄主义汇合了。

人们要发现荒谬，就不能不想到要写某种有关幸福的教材。“哎，什么!就凭这些如此狭窄的道路……”但是，世界只有一个，幸福与荒谬是同一大地的两个产儿。若说幸福一定是从荒谬的发现中产生的，那可能是错误的，因为荒谬的感情还很可能产生于幸福。“我认为我是幸福的。”俄狄浦斯说。而这种说法是神圣的，它回响在人的疯狂而又有限的世界之中；它告诫人们一切都还没有也从没有被穷尽过；它把一个上帝从世界中驱逐出去，这个上帝是怀着不满足的心理以及对无效痛苦的偏好而进入人间的；它还把命运改造成为一件应该在人们之中得到安排的人的事情。

西西弗无声的全部快乐就在于此。他的命运是属于他的，他的岩石是他的事情。同样，当荒谬的人深思他的痛苦时，他就使一切偶像哑然失声。在这突然重又沉默的世界中，大地升起千万个美妙细小的声音。无意识的、秘密的召唤，一切面貌提出的要求，这些都是胜利必不可少的对立面和应付的代价。不存在无阴影的太阳，而且必须认识黑夜。荒谬的人说“是”，但他的努力永不停息。如果有一种个人的命运，就不会有更高的命运，或至少可以说，只有一种被人看做是宿命的和应受到蔑视的命运。此时，荒谬的人知道，他是自己生活的主人。在这微妙的时刻，人回归到自己的生活之中。西西弗回身走向巨石，他静观这一系列没有关联而又变成他自己命运的行动。他的命运是他自己创造的，是在

他的记忆的注视下聚合而又马上会被他的死亡固定的命运，因此，盲人从一开始就坚信一切人的东西都源于人道主义。就像盲人渴望看见而又知道黑夜是无穷尽的一样，西西弗永远行进，而巨石仍在滚动着。

我把西西弗留在山脚下!我们总是看到他身上的重负，而西西弗告诉我们，最高的虔诚是否认诸神并且搬掉石头。他也认为自己是幸福的，这个从此没有主宰的世界对他来讲既不是荒漠，也不是沃土，这块巨石上的每一颗粒，这黑黝黝的高山上的每一颗矿砂惟有对西西弗才形成一个世界，他爬上山顶所要进行的斗争本身就足以使一个人心里感到充实。应该认为，西西弗是幸福的。

编者旁白

人若是鸟，苦难就是人生的风暴。此时，人有两种选择：躲避风暴，在避难所中求安逸；或者迎着风暴飞翔，将翅膀锻炼得坚韧而刚强。没有人能强求个体必须做出某种选择，但从选择的价值看，迎着风暴飞翔，或许更为灿烂。求安逸，只是暂时的：若更大风暴来临，避难所也会轰然坍塌，你又如何能够逃匿成功?何况对人生而言，苦难往往来得突然，铺天盖地一般，世界漆黑一团，你往哪里去找避难所?面对苦难，就挑战苦难，是个体生存的勇敢行为，也更为明智。

周国平为苦难唱了一首赞歌。这不是爱苦难，而是爱上苦难给予人的机会。他强调人必须面对苦难，是因为苦难无法回避。他说苦难有其独特价值，因为苦难能使强者更强，弱者更弱，暴者更暴，柔者更柔，智者更智，愚者更愚。在此，苦难成为人性的砥砺，能将人性磨炼得棱角分明。对于强者、柔者、智者而言，拥有一份苦难，就是拥有一份思想与性格的财富。周主张“独自承担自己的那一份痛苦”，便是基于这种理解：既然苦难不免降临于个体，个体无法推诿，独自承担也就成了勇者的标志。“以尊严的方式承受苦难”，突现了人作为智慧的存在者，须以与此匹配的高贵而优雅的姿态去生活。但周并不美化苦难，他痛惜“悲剧毁灭了多少失意的英雄”，强调欢乐会给人类带来爱与宽容，这使他的论述获得了平衡，从而用苦难与欢乐而非仅仅用苦难来奏响人类之歌，这使人类之歌更为丰富而高亢激越。周不美化苦难，当是掷向一切人间悲剧制造者的一支投枪。

此章所辑《勇气来源于“不合时宜”的偏执》、《中国需要这样的思想家》及《梁漱溟的骨气》等，均说明战胜苦难靠的是勇气。若你缺乏勇气，你就将成为苦难的俘虏而一事无成。人类进步是与苦难相伴的，而那些历史上的勇者，正是用自己的承担苦难，推动了人类发展。人类的进步史，近乎受难史；自觉担当人类苦难的勇者，正是引导历史走过它的暗夜的晨星。但在理论上认识苦难与在人生中践履苦难，不是一回事。读此类苦难故事，不宜仅以旁观者心态游离于边缘，而多少要有点身临其境，追问自己，你当如何体验在场者的困境。举世皆浊你独醒

时，你也能面对浊流，发一声清醒呐喊吗?你会不会为了你的个人前途、家人安危或触目皆是乡愿们的人云亦云，就放弃了应当发言、应当反抗的权利?或许惟有如此，你才会惊心动魄地体验到什么是坚持真理时所需要的无畏，也才会瞥见藏于你内心深处的那些委琐、自私和愚昧。特别是对当代国人，阅读顾准，不仅是在打开一部思想者的滴血传奇，同时，也应打开自己的心扉，与他的命运共振。顾准为了寻求真理，不怕打成反革命，不怕坐牢，不怕家破人亡，不怕子女亲人划清界限，这种大智大勇，只有化入后继者的血脉，他的牺牲才是值得的，我们的阅读才是深刻的。

承受苦难，因人而异。顾准是宁为玉碎、不为瓦全、承受苦难的勇者，在黑暗中摸索前进，拆下肋骨当火把而烧穿黑森林。梁漱溟是坚持操守、讲究气节、承受苦难的仁者，面对权力的高压，绝不轻易改变自己的看法，随波逐流。钱谷融是有所为有所不为、承受苦难的逸者，愿说之际滔滔不绝，不愿说时三缄其口，皆是为了本真守诚。

有人说：退一步海阔天空。须分辨，是在哪一层面说此话：是生存策略?还是价值哲学?若是后者，则我要说，这是懦弱，是生命之旗的倒下。我曾试问自己，面对苦难，我若做不成勇者，披荆斩棘，在无路的荒原踩出路来，那至少也得做仁者或逸者，活出自己的本色。本色最能经受血雨腥风的扑击，不易褪色。

但不应将受难视做获得俗世成功的手腕，以换取鲜花与荣耀。有时，受难只是短暂的，意志薄弱者咬咬牙，也能坚持，会在苦尽甜来的诱惑下挺过苦难。但这不是真英雄。只有当苦难以超时空、无以反抗的方式袭来，人于此时还能顶天立地，不两腿抖缩，那才是真英雄。英雄之所以为英雄，不仅仅是在战胜苦难，更是在战胜对于苦难的恐惧，这是比战胜苦难远要伟大的自期。读加缪《西西弗的神话》，你透过西西弗的荒谬生存，读出的正是这种战胜苦难，同时更是战胜恐惧的幸福感与成就感。当西西弗不再希求苦尽甘来时，他其实已真正找到了幸福之门，即进入了人的自身解放的自由境界。若你也有西西弗的这份体验，你才算真正把握了苦难本质。于是，在你眼中，苦难不再仅仅是外在迫害，同时也是内在命运，你像承受命运一样承受苦难，你从苦难中最终获得的就将是快乐与幸福。西西弗，这个人类苦难与人类幸福的双面象征，承受的是苦难，开启的却是幸福。苦难对人而言，是宿命，又是救星。没有苦难，人类就无所谓幸福；没有苦难的永存，人类也就没有对幸福的永远追求。苦难让人类学会担当沉重。若一味活得轻松，人类恐怕会精神失重。

拜伦说：“逆境是通往真理的第一条道路。”

像贝多芬那样扼住命运的咽喉吧，你就成了命运的主人而非仆人。

像孟子说的那样舍生而取义吧，你将充实而伟大。

像西西弗那样只管推着巨石上山，哪怕无限重复，你也就像你——像人那样生活了。

(刘锋杰)

第十章 生与死的对话

关于死、关于生的对话

史铁生

(1951—)，中国当代作家。本文选自《史铁生作品集》第3册，北京，中国社会科学出版社，1995。原题为《对话四则》，有删节，现题为编者所加。

一、关于死

M：你想过死吗?

S：想过，可是想不明白。大概活着的人都不可能想得明白。

M：不，我不是问死是怎么回事，我是说，你想没想过死?

S：你是说寻死，或者说自杀，但是你不忍心用这个词。用不着这样，想寻死不见得就是坏事，这说明一个人对生命的意义有着要求，否则的话他怎么活着都行。

M：从理性上讲我很理解，但是我没有过这样的亲身体验，我从来没有真的想要去死过。而你有过?

S：是的。不过这无法证明，因为我毕竟还活着。我只是曾经非常渴望过死，祈求过死。

M：因为什么事?因为你的双腿瘫痪?

S：差不多，总归跟我的病有关，虽然并不总是这么直接。都是什么事说起来话长，但总之是因为我感到了绝望。

M：你这句话等于没说，当然是绝望。

S：比如说，你终于明白你再也站不起来了。比如说，才只有21岁，你却不能上大学，大学已经预先把你开除了；你也找不到正式工作，好像你已经到了退休的时候。差不多所有的人都会称赞你的坚强，但是有一个前提：你不要试图成为他们的女婿。如果你爱上了一个姑娘，你会发现最好的方式是离开她，否则说不定她比你还痛苦。你最好是做个通情达理的人，那样会安全些，那样你会得到好评，但是这样一来你就不知道为什么还要活着了。这就是绝望。如果你走运你会有一对爱你的父母，会有一些好朋友，但是你经常会在他们脸上看见深深的忧虑，你自然就会想，你活着是给他们带来的帮助多呢还是麻烦多?是安慰多呢还是愁苦多?这就是绝望。我知道，就在咱俩这样说着的时候，正有很多人处在这样的绝望中。

M：你是怎么从这样的绝望中摆脱出来的呢?你怎么没死?

S：别着急，早晚会死的。

M：少贫嘴。我是说，你怎么没自杀。

S：一点儿都不贫嘴。我听了卓别林的劝。

M：我跟你说正经的呢。

S：要是你正正经经地陷入了绝望，你不妨听听幽默大师的话。当然，使我没去自杀的原因很多，但是我第一次平心静气地放弃自杀的念头却是因为听了卓别林的话，以后很多次都是这样。幸好有一天我去看了那场电影，什么名字我忘了，一个女人想自杀，但被卓别林扮演的那个角色发现了，女人很埋怨他，发了疯似的喊：“你为什么不让我死?为什么不让我死!”卓别林慢悠悠不动声色地说：“着什么急?早晚会死的。”

M：真是妙。

S：怪事，为什么他说了就“真是妙”，我说了就是“少贫嘴”呢?

M(笑)：你让我想想，嗯……

M：可能是这样，我在听他说这句话之前已经进入了幽默的心态，已经对幽默有了准备，卓别林这三个字就像一个信号把我带进了另一种思维方式，自然而然就跳出了常规的逻辑。

S：就是就是，关键是你得进入幽默，关键是卓别林能把你领进幽默中去。在那之前我从来没想到过对于死还有这样一种态度。一般人们总是劝你坚强些，“别这么软弱，你应该坚强些”。你想，要是医生对病人说“别生病，健康些，你应该健康些”，这不是废话吗?

M：人家这是好意，我讨厌你这样对待人家的好意。

S：我也知道这是好意，事后我也后悔这样对待人家的好意，但是当我一心一意想死的时候我不在乎谁讨厌我。还有，还有人会这样劝你：“别这么悲观，生活是多么美好，你要热爱生活。”如果生活一向只是美好，如果生活中压根儿没有悲哀没有丑恶没有绝望，活下去本来就不需要谁来劝，就像吃喝拉撒睡一样用不着谁来劝。比如说，被侮辱、被歧视、被不公平不平等地对待，而且这局面很可能坚如磐石至少在九十九年里无法动摇，这样的事让你碰上了，没让他碰上，你想死，他却用“生活是多么美好”来劝你活，当然他这也是好意，但是你不觉得他比我还讨厌吗?

M：还有些人，谈死色变。你一说到死，他就说：“哎哎，老提什么死呀怪不吉利的。”或者说“嘘嘘——，别老这么悲观，要说死找没人的地方说去”，好像不知道死就是乐观，好像不说死就能不死了似的。

S：那倒不怎么讨厌，那不过是让死吓的。其实他知道人必有一死，这一事实吓得他不敢再想下去。很可能他还会找到一种自我安慰的方法：“活着先说活着的事。”那么死呢?“咳，到时候再说。”这让人想起其他动物，除了人，其他动物都是这么任凭生死摆布的，并且对此毫无意见。

M：也许倒是人错了呢?想他又管什么用?顺其自然，也许倒是其他动物对了呢?

S：顺其自然大概不等于逆来顺受，人对生、对死都要求有意义。先不说这个，总而言之，要是我们一时弄不清是做人好还是做其他动物好，我们不妨只记住一个事实：我们是人，我们必不可免地得思考生和死的问题。就是说，无论我们赞成思考这一问题，还是禁止思考这一问题，还是设法逃避这一问题，我们都已经进入了这一问题，我们可以羡慕其他动物，但是从我们是人了的那一天起，我们就无法改变自己的种类了。况且，子非鱼，安知鱼不知生死乎?这有点像废话了。

M：还说卓别林吧，还说你是怎么听了他的劝的吧。

S：关键是卓别林先让你放了心，他不像很多人那样先劈头盖脸地反击、嘲笑或是企图粉碎你的愿望，他理解你的一切苦衷，他相信死也是人的一种权利，他和你站在一起维护你的这个权利，然后他只是提醒你：死神是最守信用的，他早晚会来的，你又何必这么着急呢?我真是长长地出了一口闷气，觉得轻松多了。死本来是绝望，但卓别林轻而易举地把它变成了一种希望。这希望有两层意思：一是说，要是你真的再没有力气了，你放心吧，那时候死神肯定会来搭救你；二是说，既然如此你何不再试试呢?说不定你还能玩出什么花样来高兴高兴呢。可不是么?你活着已经苦到了头，你想死而死又是那么样地可靠，你还怕什么呢?你还会再有什么损失呢?你就再试试呗。

M：摆脱死的诱惑就这么简单?

S：当然不会就这么简单。我只是说，要是别人或是你自己忽然想寻死，要是你还有可能劝劝别人或者是你自己，让我说，卓别林的劝法是最有效的劝法。至于彻底摆脱绝望摆脱死神的诱惑，可能只有两个办法，一是设法把自己变成傻瓜，一是在明白了过程就是目的之后。

二、关于生

M：上次你说，彻底摆脱死神的诱惑只有两个办法，一个办法是当傻瓜，还有一个办法就是明白——过程就是目的。

S：是。

M：这么说，你是靠了后一种办法喽?

S：为什么?

M：我看你不像个傻瓜。

S：谢谢。我希望我没辜负你的恭维。

我还要补充一点。照我的理解，“傻瓜”一词绝不是指先天的弱智，而是指后天的麻木。弱智常常并不妨碍弱智者向他们不公正的命运要求意义。可是对生命意义的麻木不仁，却可以使智力健全的生命仅仅成为一种生理现象，而不是精神过程。

M：这样的人只是活着，无论怎样活着只要活着就够了，因此他们不会有烦恼得要去自杀的时候。可这又有什么不好呢?在烦恼和傻瓜之间，选择后者说不定是更明智的呢。

S：也许是吧，所以我说那也不失为一种活着的办法。

M：那你为什么不选择这种办法?

S：我试过，但是没成功。

M：在这点上咱俩倒是挺一样。我也试过，可是不行。我老是想，与其那样活着倒不如死了痛快。

S：亚当和夏娃吃了禁果，知道了善和恶，被逐出了伊甸园，再也回不去了。所谓“知道了善与恶”其实就是对生活有了价值判断，对生命的意义有了要求，所以我们跟亚当夏娃一样，也别想回去当傻瓜了。

《圣经》上说，亚当和夏娃被逐出伊甸园，人类历史从此开始。这说法真是妙极了。也就是说，从此开始他们才是人了，由此他们才有别于其他动物而成为人了。遗憾的是人们只注意到了这是痛苦的开始，而没看

到这才有了人生欢乐的可能。人们应该理解上帝的好意。把那个伊甸园称为乐园实在荒唐，我相信那儿可能没有痛苦，但没有痛苦的地方肯定也没有欢乐。所以我想，还是别回到伊甸园去当那漫长的傻瓜吧。

M：所以你选择了第二个办法?

S：不如说是去寻找另外的办法，因为第二个办法不是现成的。但是，如果你相信死是一件不必着急的事，如果你又不想去当那个漫长的傻瓜，如果你诚心诚意地去找另外的办法，你就准能找到它，你找到的就准是它。

M：玄了。我看你是不是越说越玄了?你就直截了当地说吧，怎么会“过程就是目的”呢?

S：比如说踢足球，全场九十分钟常常才进一两个球，有时候甚至是零比零，那么目的是什么呢?就是过程，在这九十分钟的过程中证明和欣赏生命的矫健、坚强、智慧和优美。其实要想多进球还不简单吗?只要越位不算犯规，大伙都上大门那儿等着去，要不干脆一开始就罚点球，保险进球多。可是这样就没意思了，没有了过程，就没有了趣味，没有了快乐。在真正的球迷看来，过程比目的要紧。

不久前意大利的世界杯赛，由于时差关系，很多场球我们只能看录像，那时胜败已定，但球迷们都避免先知道结果，并向知道了结果的人发出警告：不许说!因为令他们着迷的是过程，他们要在前途未卜的过程中享受激情，享受惊险，享受渴望，享受悲欢。

我还知道一些更高明的球迷，甚至不怕知道结果；无论结果如何，丝毫不影响他们的兴致，只要那过程是充满艰险和激情的，不管辉煌的还是悲壮的，他们依然会如醉如痴地沉入在美的享受之中。问他们：谁赢了?他们可能会告诉你，但也可能他们记不清了，不过他们肯定能告诉你最好的球队是哪个，最好的球星是谁。如果他们告诉你得亚军的那个队实际上是最乏味的一个队，你用不着吃惊，因为他们是以过程来做判断的。

其实什么事都是这样。小说是这样，小说要是只写最后谁死了谁还活着，那就像人口普查了，没人爱看。科学怎么样?如果没有坎坷而欢欣的过程，人类想办到什么就办到了什么，人就差不多又要去当那个漫长的傻瓜了。生活也是，一场球赛九十分钟，一场生活就算它九十年，区别无非时间的长短罢了。上帝给人们设置了很多障碍，为的是展开一个过程，于是才能有趣味有快乐。

M：照此说来，生活是无须乎目的了?

S：不行，目的还非得有不可。如果都不想赢球，这场球还怎么踢下去呢?就像人活着没有理想，人可往哪儿走呢?没有了目的，过程一样没法展开。目的和理想的设置，我想，原就是为了引导出一个过程，我想，

一个最最美好的理想或目的不如就让它处在那个望眼欲穿的位置上吧，这样才永远都有个奔头，创造着，欣赏着，乐此不疲。

M：但是你终于得到了什么呢?你总得能得到什么呀?总就是过程、过程、过程，总也达不到目的，你不觉得有点儿荒诞吗?

S：你得到了一个快乐的过程，就像一场球赛，你无论是输了还是赢了，只要你看重的是过程，你满怀激情地参与过程，生龙活虎不屈不挠地投入了过程，你在这过程的每一分钟里就都是快乐的。我发现这是划算的，胜负毕竟太短暂，过程却很长久，你干嘛不去取得那长久的快乐呢?

况且胜利常常与上帝的情绪有关，上帝要是决心不喜欢你(比如说让你瘫痪了等)，你再怎么抗议也是白搭。但是，上帝神通再大也无法阻止你获取过程的欢乐。所以不如把那没有保证的胜利交给上帝去过瘾，咱们只用那靠得住的过程来陶醉。

M：嗯，有道理。我发现你确实不是傻瓜。

S：多谢多谢，我很喜欢你经常发现这一点。

M：我有时候也这么想，真的，人最终究竟能得到什么呢?未知是无限的，人类的希望无穷无尽，于是认识就永远没有个完，永远不会到达终点，一个阶段的结束不过是又一个阶段的开始。也许你说对了，人要是不能从过程中体味幸福和欢乐，生命就成了一场荒诞的苦役，死神就一直具有诱惑力。

S：这么聪明的话，我希望你还是留给我说。我要说什么来着?哦，对了——所以过程就是目的。我想给你念一段一个残疾朋友写给我的话：

“事实上你惟一具有的就是过程。一个只想(只想!)使过程精彩的人是无法被剥夺的，因为死神也无法将一个精彩的过程变成不精彩的过程，因为坏运也无法阻挡你去创造一个精彩的过程，相反你可以把死亡也变成一个精彩的过程，相反坏运更利于你去创造精彩的过程。于是绝境溃败了，它必然溃败。你立于目的的绝境却实现着、欣赏着、饱尝着过程的精彩，你便把绝境送上了绝境。梦想使你迷醉，距离就成了欢乐；追求使你充实，失败和成功都是伴奏；当生命以美的形式证明其价值的时候，幸福是享受，痛苦也是享受。现在你说你是一个幸福的人，你想你会说得多么自信，现在你对一切神灵鬼怪说谢谢你们给我的好运，你看看谁还能说不。”

M：嗯，这个人很能说。

但是意义呢?价值呢?目的要是不重要，为什么还有高尚和卑下之分呢?

S：道德的最高尚的原则，我想，就是使最多的人最大限度地获得自

由、幸福、快乐的生命过程。只有更为高尚的目的才能引导出更为自由、更为幸福、更为快乐的过程。我看这儿用不着担心。如果为了展开过程我们需要设置目的，那么为了展开更为自由、幸福、快乐的过程，我们明显需要设置更为高尚的目的。你没想到再表扬我两句吗?

M：等你不只是说，而是去做的时候吧。

S：那我就听不到了。

M：为什么?

S：这件事在死之前是做不完的。

关于死的反思——兼为之唱一赞歌

萧 乾

(1910—1999)，中国当代作家。本文选自萧乾《关于死的反思》，西安，陕西人民出版社，1995。

死对我并不陌生。还在三四岁上，我就见过两次死人：一回是我三叔，另一回是我那位卖烤白薯的舅舅。印象中，三叔是坐在一张凳子上咽的气。他的头好像剃得精光，歪倚在婶婶胸前。婶婶一边摆弄他的头，一边颤声地责问：“你就这么狠心把我们娘儿几个丢下啦!”接着，那脑袋就耷拉下来了。后来，每逢走过剃头挑子，见到有人坐在那里剃头，我就总想起三叔。舅舅死得可没那么痛快。记得他是双脚先肿的。舅母泪汪汪地对我妈说：“男怕穿靴，女怕戴帽。我看他是没救了。”果然，没几天他就蹬了腿儿。

真正感到死亡的沉痛，是当我失去自己妈妈的那个黄昏。那天恰好是我生平第一次挣钱——地毯房发工资。正如我在《落日》中所描绘的，那天一大早上工时，我就有了不祥的预感。妈一宿浑身烧得滚烫，目光呆滞，已经不大能言声儿了。白天干活我老发愣。发工资时，洋老板刚好把我那份给忘了。我好费了一番周折才拿到那一块五毛钱。我一口气就跑到北新桥头，胡乱给她买了一蒲包干鲜果品。赶回去时，她已经双眼紧闭，神志迷糊，在那里（扌到）气儿哪。我硬往她嘴里灌了点荔枝汁子。她是含着我挣来的一牙苹果断的气。

登时我就像从万丈悬崖跌下。入殓时，有人把我抱到一只小凳子上，我喊了她最后一声“妈”——亲友们还一再叮嘱我可不能把泪滴在她身上。在墓地上，又是我往坑里抓的第一把土。离开墓地，我频频回首：她就已经成为一个尖尖的土堆了。从那以后，我就开始孤身在茫茫人海中漂浮。

我的青年时期大部分是在战争中度过的。死人还是见了不少。“八一三”事变时，上海大世界和先施公司后身掉了两次炸弹，我都恰好在旁边。我命硬，没给炸着。可我亲眼看到一辆辆大卡车把血淋淋的尸体拉走。伦敦的大爆炸就更不用说了。

死究竟是咋回事?咱们这个民族讲求实际，不喜欢在没有边际的事上去费脑筋。“未知生焉知死!”十分干脆。英国早期诗人约翰·邓恩曾说：“人之一生是从一种死亡过渡到另一种死亡。”这倒有点像庄子的“生也死之途，死也生之始”，都把生死看做连环套。

文学作品中，死亡往往是同恐怖联系在一起的。它不是深渊，就是幽谷。但丁的《神曲》与弥尔顿的《失乐园》中的地狱同样吓人。英国作家中，还是哲人培根来得健康，他认为死亡并不比碰伤个指头更为痛苦，而且人类许多感情都足以压倒或战胜死亡。“仇隙压倒死亡，爱情蔑视死亡，荣誉感使人献身，巨大的哀痛使人扑向死亡。”他蔑视那些还没死就老在心里嘀咕死亡的人，认为那是软弱怯懦，并引用朱维诺的话说，死亡是大自然赐给人类的恩惠之一，它同生命一样，都是自然的产物。“人生最美的挽歌莫过于当你在一种有价值的事业中度过了一生。”这与司马迁的泰山与鸿毛倒有些异曲同工之妙。

死亡，甚至死的念头，一向离我很远。第一次想到死是在1930年的夏天。其实，那也只在脑际闪了一下。那是当《梦之谷》中的“盈”失踪之后，我孤身一人坐了六天六夜的海船，经上海、塘沽回到北京的那次。那六天我不停地在甲板上徘徊，海浪朝我不断龇着白牙。作为统舱客，夜晚我就睡在甲板上，我确实冒出过纵身跳下去的念头，挽住我的可并不是什么崇高的理想。我只是想，妈妈自己出去佣工把我拉扯这么大，我轻生可对不起她。我又是个独子，这就仿佛非同一般。其实，归根结底，还是我对生命有着执著的爱，那远远超出死亡对我的诱惑。

只有在1966年的仲夏，死才第一次对我显得比生更为美丽，因为那样我就可以逃脱无缘无故的侮辱与折磨。坐在牛棚里，有一阵子我成天都在琢磨着各种死法。我还总想死个周全、妥善，不能拖泥带水。首先就是不能牵累家人。为此，我打了多少遍腹稿，才写出那几百字无懈可击的遗嘱。我还要确保死就死个干脆，绝不可没死成反而落个残废。我甚至还想死个舒服。所以最初我想投河自尽：两口水咽下去，就人事不省了。那天下午我骑车到自己熟稔的青年湖去，可那里满是戴红箍的。我也曾想从五层楼往下跳，并且还勘察过——下面倒是洋灰地，但我仍然不放心。所以那晚我终于采取了双重保险的死法：先吞下一整瓶安眠药，再去触电。我怕家人因救我而触电，所以还特意搬出孩子们写作业的小黑板，用粉笔写上“有电”两个大字，我害怕临时对自己下不去手，就先灌下半瓶二锅头才吞安眠药的。没等我扎到水缸里去触电，就倒下失掉了知觉。

我真有一副结实的胃!也谢谢隆福医院那位大夫。12个小时以后，我又坐在出版社食堂里啃起馒头了。对于又重返人世，我感到庆幸，尽管周

围的红色恐怖没有什么改变。我太热爱生活了，那次自尽是最大的失误。我远远地朝着饭厅另一端也在监视之下、可望而不可即的洁若发誓：我再也不寻死了。

从1966年至今，又快30年了，我越活越欢势，尤其当我记起自己这条命——这段辰光，真正是白白捡来的。当年，隆福医院大夫满可以不收我这个“阶级敌人”，勒令那辆平板三轮把我拉走了事。那时，这样做还最合乎立场鲜明的标准。即便勉强收下，也尽可以马马虎虎，敷衍了事。没有人会为一个“阶级敌人”给自己找麻烦。然而那位正直的大夫却收下了我。当然，他(她)只好在我的病历上写下了“右派畏罪自杀”几个字(我是后来看到的)。这是必要的自卫措施。但是他(她)认真地为我洗了胃，洗得干干净净。

人在一场假死之后，对于生与死有了崭新的认识。从此，它使我正确地面对人生了。死，这个终必到来的前景，使我看透了许多，懂得生活中什么是可珍贵的，什么是粪土；什么是持久，什么是过眼浮云。我再也不是雾里看花了，死亡使生命对我更成为透明的了。

死亡对我还成为一个巨大的鞭策力量，所以1979年重新获得艺术生命之后，我才对自己发誓要“跑好人生这最后一圈”。“最后”二字就意味着我对待死亡的坦荡胸怀。我清醒地知道剩下的时间不会很长了。我并不把死看做深渊或幽谷。它只不过是运动场上所有跑将必然到达的终点，也即是天下没有不散的筵席。所以在医院里散步每走过太平间，我一点也不胆怯。两次动全身麻醉的大手术，我都是微笑着被推入手术室的。心里想，这回也许是终点，也许还不是。及至开完刀，人又活过来之后，我就继续我的跑程。

我的姿势不一定总是好的，有时还难免会偏离了跑线。然而我就像一匹不停蹄的马，使出吃奶的劲头来跑。30年代上海有过跑狗场，场上，一个电动的兔子在前头飞驰，狗就在后边追。死亡之于我，就如跑道上的电兔子和追在后边的那只狗。

有人会纳闷我何以在写完《未带地图的旅人》之后，还有兴致又写了文学回忆录。1957年大小报纸对我连篇累牍的揭批以及那位顶头上司后来写的《萧乾是个什么人》，对我起了激励作用。我就是要认认真真地交代一下自己。

这12年，我同洁若真是马不停蹄地爬格子。就连在死亡边缘徘徊的那八个月，肾部插着根橡皮管子，我也没歇手，还是把《培尔·金特》赶译了出来。当时我确实是在跟死亡拼搏，无论如何不愿丢下一部未完成的译稿。是死神促使我奋力把它完成。

我已经好几年没进百货公司了，却热衷于函购药物及医疗器械。我想尽可能延年益寿。每逢出访或去开会，能直直地躺在宾馆大洋瓷澡盆里痛痛快快洗个热水澡，固然是一种有益于健康的享受，我却不愿意为此而

搬家，改变目前的平民生活。

我酷爱音乐，但只愿守着陪我多年的双卡半导体，无意添置一套音响设备。奇怪，人一老，对什么用过多年的旧东西都产生了执著的感情。

既然儿女都不急于结婚，我膝下至今没有第三代。但我身边有一簇喊我“萧爷爷”的年轻人。他们不时来看我，我从他们天真无邪的言谈笑声中，照样也得到温馨的快乐。

死亡的必然性还使我心胸豁达，懂得分辨生活中各种事物的性质和分量，因而对身外之物越看越淡。我经常对自己也对家人说：“什么也带不了走!”物质上不论占有多少，荣誉的梯阶不论爬得多高，最终也不过化为一撮骨灰。倒是每听到一支古老而优美的曲子就想：哪怕一生只创作出一宗悦耳、悦目和悦心的什么，能经得起时间的磨损，也不枉此生。在自己的生活位置上尽了力，默默无闻地做了有益于同类的事，撒手归去，也会心安理得。

在跑最后一圈时，死亡这个必将使我与家人永别的前景，还促进了家庭中的和睦。由于习惯或对事物想法的差异，紧密生活在一起的家人有时难免会产生一瞬间的不和谐。遇到这种时刻和场合，最有力的提醒就是“咱们还能再相处几年啦”!任何扣子都能在这一前景下，迎刃而解，谁也不愿说日后会懊悔的话，或做那样的事。

怕死，以为人可以永远不死或者死后还能带走什么，都是彻头彻尾的唯心主义。死亡神通广大，它能促使人奋勇前进，又能看透事物本质。我想来想去，惟一的解释是：死亡的前景最能使人成为唯物主义者，因而也就无所畏惧了。“人只有一辈子好活。”认识了死，才能活得更清醒，劲头更足，更有目标。

愿与天下老人共勉之。

1992年2月5日

解放被死亡奴役的心灵

蒙 田

(1533—1592)，法国作家。本文选自《蒙田随笔全集》(上)，潘丽珍等译，南京，译林出版社，1996。选文、注释有删节。现题为编者所加。

1

死亡是人生的目的地，是我们必须瞄准的目标。如果我们惧怕死亡，每前进一步都会惶惶不安。一般人的做法就是不去想它。可是，如此粗俗的盲目是多么愚蠢!这就如同把笼头套在马尾巴上，

决定倒退着走路。

——卢克莱修

人们常常误入陷阱，这是不足为怪的。只要一提到死，人们就倏然变色，大多数人如同听到魔鬼的名字，心惊胆战，惶恐不安。因为遗嘱涉及死的事，所以在医生给他们下死亡判决书之前，你就别想让他们立遗嘱。可当他们知道自己快要死时，又痛苦又害怕，在这种心情下，天知道他们会给你揉捏出怎样的遗嘱。2

为使死亡丧失对我们的强大优势，我们就要逆着常规走。我们要习惯死亡，脑袋里常常想着死亡，把它看做很平常的事。要时刻想像死的各种情形：从马上跌下来，从屋顶摔下来；被针稍稍刺一下，就立即要想一想："那么，死什么时候会发生?"然后，便要坚强起来，努力同死作斗争。过节时，狂欢时，一定要想一想我们的状况，不要过分纵乐，以免忘记乐极会生悲，死亡会掠走多少生命。埃及人设宴时，筵席进行到一半，就抬上来一副死人的骨骼，摆到美味佳肴中间，以此警告我们不要暴饮暴食。

把照亮你的每一天当做最后一天，

赞美它赐给你意外的恩惠和时间。

——贺拉斯

死神在哪里等待我们，是很难确定的，我们要随时随地恭候它的光临。对死亡的熟思也就是对自由的熟思。谁学会了死亡，谁就不再有被奴役的心灵，就能无视一切束缚和强制。谁真正懂得了失去生命不是件坏事，谁就能泰然对待生活中的任何事。马其顿国王被保尔·埃米尔俘获，这位可怜的国王差人求埃米尔不要把他当战利品带回去，后者回答说："叫他向自己求情吧。"

其实，任何事情，如若造化不帮忙的话，手段再高明，本领再高强，也是寸步难行的。我这人本性并不忧郁，但酷爱胡思乱想，想得最多的，莫过于死亡了，即使在我生活最放荡的时期，

在我风华正茂无忧无虑的年纪。

——卡图鲁斯

当我同女人厮混和寻欢作乐时，别人会以为我很难平息强烈的欲望，或忍受不定的希望。其实，即使此刻，我也会提醒自己，前几天某某人纵乐归来，像我这样满脑子的悠闲、爱情和玩乐，却因兴奋过度而突然一命呜呼；我耳畔萦绕着：

这一刻就要消逝，一去永不复返。

——卢克莱修

想像死亡和想像别的事一样，不会让我皱一皱眉头。当然，起初一想到死，会有不舒服的感觉。但翻来覆去想多了，久而久之，也就习以为常了。否则，我就会终日担惊受怕，坐立不安。从没有人像我这样轻视生命，也没有人像我这样无视生命的长短。我的身体至今一直很健康，极少生病，但是，健康和疾病都不会增加或减少我对生命所抱的希望。我似乎每时每刻都在消失。我反复对自己说：“未来的一天可能发生的事，今天也可能发生。”确实，意外或危险几乎不可能使我们靠近死亡。但是，如果我们想一想，即使这个最威胁我们生命的意外不存在，尚有成千上万个意外可能降临我们头上，我们就会感到，不管快乐还是焦虑，在海上还是在家里，打仗还是休息，死亡离我们近在咫尺。一个人不会比另一个人更脆弱，也不会对未来更有把握。

我死前要做的事，哪怕有一小时的空闲，我觉得也不够用来完成。一天，有人翻阅我的随身记事本，发现那上面写着我死后要做的事。那确实是个备忘录，因此，我告诉他说，那天我离家虽然只有一里路，身体无恙，心情愉快，但我没有把握能否平安抵家，就随即匆匆记下了我的想法。这些想法无时无刻不浮现在我的脑海里，萦绕在我的心头，我随时随地都准备应付可能发生的事。这样，死亡降临时，我就不至于措手不及。

我们要尽量做到随时准备上路，尤其要注意只管自己的事：

人生苦短，何必那么多计划!

——贺拉斯

我们自己的事就够我们忙碌的了，哪能再管别的事。这一个与其说抱怨死亡，不如说不想因死而中断在望的胜利；那一个不想在女儿出嫁或子

女受完教育前撒手人寰；这一个离不开妻子，那一个离不开儿子，似乎妻儿的陪伴是他们人生的主要乐趣。

感谢上帝，我已作好充分的思想准备，随时都可以离开人间。我没什么好遗憾的，虽然我对生命尚有眷恋，失去它会令我悲怆伤怀。我同一切断绝了关系，几乎同每个人告了别，就是没同自己告别。从没有人像我这样对死亡的思想准备那样充分，对生命那样不在乎。

不幸啊不幸，他们说，

一天光景就夺走了我的一切。

——卢克莱修

而建筑师说：

未竣工的工程半途而废，

未砌好的墙壁摇摇欲坠。

——维吉尔

绝不要作任何长远的计划，至少不要让你的计划看不到结束。我们生来就为了工作：

但愿我死时还在工作。

——奥维德

但愿人人都工作，尽可能久地发挥生命的作用。但愿死亡降临时，我正在菜园里劳作，对死满不在乎，对我未竟的园子更不在乎。我看见有个人都快要死了，还在怨天尤人，抱怨命运不让他完成手头的工作，他正在撰写我们第十五或十六位国王的传记。

谁也没有考虑到这一点：

人死后带不走这些财产。

——卢克莱修

这种平庸而有害的心境应该摆脱。公墓建在教堂旁或城里最热闹的地方，用利库尔戈斯的话来说，是为了使民众、妇女和儿童见到死人不惊慌失措。经常看见骸骨、坟茔和灵柩，我们就会不忘自身的处境：

古时惯用杀人给宴会助兴，

武士们倒在酒杯上，

鲜血溅满酒桌，

景象惨不忍睹。

——西流斯·伊塔利库斯

埃及人在宴会结束时，向宾客展示死神的画像，让拿画像的人高喊："喝吧，乐吧，你死时就这个模样!"因此，我已养成习惯，不仅心里常念着死，而且常把它挂在嘴边。我最感兴趣的问题是人死时的情形：他们说了什么，有怎样的面容和神情；我最爱读的书是有关死的叙述。

3

谁教会人死亡，就是教会人生活。

4

死亡能解除一切痛苦，为死亡犯愁何其愚蠢!

一切事物随我们诞生而诞生，同样，一切事物随我们死亡而消失。因此，我们用不着神经错乱，为一百年后我们已不在人世时的事担忧，正如不必为一百年前我们尚未出世时的事哭泣。死亡是另一种生活的开端。就这样，我们悲伤哭泣；我们花了很大的代价进入这新的生活；迈进这新的生活时，我们揭掉了昔日的面纱。

只发生一次的事是无所谓痛苦的。难道有必要为瞬间的事长期担惊受怕吗?不管活得长活得短，死了都一样。对于不复存在的事物，长与短概无意义。亚里士多德说，希帕尼斯河上有一些小动物，只能活一天。上午八点死亡，就是夭折，下午五点去世，便是老死。我们谁都不屑把生命的长短与幸福或不幸相联系。如若把我们的生命同永恒，或同高山、河川、星星、树木，抑或和一些动物相比，那么活得长活得短就微不足道了。

可是，造化强迫我们死。她说：离开这个世界吧，就像你进来的时候那样。［注释：从这里起，蒙田以拟人的手法，记录了大自然对凡人的长篇谈话，直到本章倒数第二段结束。——译者注。］你从死走到生，既无热情，亦无恐惧，现在，你从生走到死，把这个过程再做一遍。你的死是宇宙秩序的一分子，是世界生命的一分子，

人类将生命世代相传，

有如赛跑者交接火炬。

——卢克莱修

难道为了你，我得改变事物的这一完善的组织吗?这是你来到世上的状况，死是你生命的组成部分，逃避死亡，是在逃避你自己。你享有的生存，既属于死，也属于生。你出生的第一天，在给予你生命的同时，就把你一步步引向死亡，

出生的那一刻生命即开始。

——塞涅克

生就意味着死，

有始便有终。

——马尼利斯

你经历的一切，都是向生命索取的。这其实是在损害生命。你的生命不懈营造的就是死亡。你活着时就在死亡中了，因为当你不再活着时，你已经死了。

抑或，你更喜欢活过后才死。但你活着时就是个要死的人。死神对垂死者的打击比对死者更严酷，更激烈，也更本质。

你若已充分享受了人生，也就心满意足，那就高高兴兴地离开吧，

为何不像酒足饭饱的宾客，

开开心心地离去。

——卢克莱修

假如你没有好好利用人生，让生命白白溜走，那么失去生命又有什么要紧?你还要它干什么?

延长生命你也会白白浪费，

何苦还想延长?

——卢克莱修

生命本无好坏，是好是坏全在你自己。

你活了一天，就看到了一切。一天就等于所有的天。不会再有别的光明和黑夜。这个太阳，这个月亮，这些星星，这一切布局曾照耀过你的祖宗，还将沐浴你的子孙：

你的父辈未曾见到的，

你的后代也不会看见。

——马尼利斯

5

你的生命不管何时结束，总是完整无缺的。生命的用途不在于长短，而在于如何使用。有的人活得很长，却几乎没活过。在你活着时，要好好地生活。你活了很久，这在于你的意愿，而不在于你活的年头。你曾认为，你不懈地前往的地方，永远也走不到吗?可是，哪条路没有出口呢?

如果说有人相伴会使你轻松一些，那世界不是和你结伴而行吗?

你死后，万物将与你同行。

——卢克莱修

世界万物不是都和你同步吗?许多东西不是和你一起衰老吗?在你死去的那一刻，多少人，多少动物和生灵也在与世长辞!

从黑夜到白昼，从白昼到黑夜，

无时无刻不听到婴儿的啼哭，

同葬礼上的哭丧声混成一片。

——卢克莱修

既然后退无路，又何必后退呢?你见过不少人死时有理由高兴，因为这使他们免遭许多不幸。可是，你见过有人死时有理由不满意吗?你和别人没有经历过的事，你偏要批评责难，岂不太幼稚了吗?你为什么要抱怨我，抱怨命运?我们什么地方对不住你?是你管我们，还是我们管你?虽然你寿数未尽，但你的生命已经完成。小孩和大人一样，也是一个完整的人。

人以及人的生命是不能用尺子来度量的。当喀戎［注释：喀戎为希腊神话中半人半马的肯陶洛斯人，农神萨图恩的儿子，善良，公正，照料伤病者。他以放弃自己的永生作为条件换得解救普罗米修斯。］被他的父亲——掌管时间和生命的农神萨图恩告知永生的条件时，他便放弃了永生。你细想一下，假如我不给人类规定寿命，让他们永生不死，那他们会更难受，更痛苦。你若真的永生不死，肯定会不停地诅咒我剥夺了你死的权利。我有意给死加了些苦味，免得你看到死来得容易便迫不及待地去死。为了使你沉着理智，像我要求的那样，既不逃避生，也不躲避死，我让生带点甜味，让死带点苦味，使它们保持平衡。

自由的死

尼 采

(1844—1900)，德国哲学家、诗人。本文选自尼采《查拉斯图拉如是说》，楚图南译，海口，海南国际新闻出版中心，1996。

许多人死得太晚，许多人又死得太早了。这教理的声音还是新奇：在适当的时候死去。

“在适当的时候死去!”查拉斯图拉如是教人。

否，没有在适当的时候生，如何能在适当的时候死?但愿这样的人不被诞生吧!——我如是劝告剩余的人们!

但即使剩余的人们，也把死当做一件大事。最空的胡桃也渴望着被击碎。

一切人称死为一件大事，但死不是一个庆典，人民还没有学会圣化最美

好的庆典。

我示你们以成就之死，那对于生者是一个刺激和一个期许。

成就的人之死，如同一个胜利者，被希望和可期许的人们围绕着。

所以人当学习死；死者不能圣化生者的誓言，就不当有这样的一个庆典!

以此死是至善，其次死于战争，而倾注出一个强大的灵魂。

但战士和胜利者所一样憎恨的是你们的切齿的死——那如同主人一样的来到，但却如一个窃贼似的悄悄临近。

我对你们赞美我的死，那自由的死，当我愿意死，死就来到。

我在什么时候愿意死呢?——那有一个目标和一个嗣子的人，愿意为他的目标和嗣子在适当的时候死去。

为尊敬这目标和这嗣子，他当不再悬挂萎黄的花圈在生命之圣殿。

真的，我不是如造绳者，引绳愈长，他们愈向后退。

许多人为他们的真理和胜利长得太老了。一个没有牙齿的嘴已不再有对于一切真理的发言权。

要有荣名，须在适当的时候与光荣告别，须在适当的时候实行这种告别之艰难的技艺。

饱食盛馔，适可而止：这是久欲为人爱者所知道的。

诚然，有着酸的苹果，它们的命运是等待着直到秋天的末日：即刻它们成熟，黄烂，而生皱。

有些人心先老了，别的人精神先老。有些人少年斑白，但后时的青年保持长久的年轻。

对于许多人，生命是一个失败，是一种咬啮在他们心里的毒虫。让他们看透了他们的死，却是更大的成功。

许多人永不会甜熟，他们甚至于夏天腐烂。但怯懦使他们固附在枝头。

许多过剩的人们生活而且太久悬挂在他们的枝头。但愿一阵暴风雨吹来，从树上摇落了一切这些腐物和蛀虫吧!

但愿有速死之说教者来到!那些当时需要来摇撼生命树的暴风雨!但我只听见宣传着缓慢的死和宣传着忍耐世俗的一切。

唉!你们宣传着忍耐“世俗”的一切么?这样的世俗才是太容忍了你们，你们亵渎者哟!

真的，那些缓死之说教者所尊崇的那个希伯来人死得太早了：他之太早的死对于许多人成了一种灾祸。

因为他仅知道眼泪和希伯来人的悲郁和善人与正义者之憎恨——这希伯来的基督：遂为死之渴望所追及了。

假使他只是留在旷野，远离了善人和正义者!或者他会知道生，知道爱大地——也知道大笑!

兄弟们哟，相信我!他死得太早了。假使他达到了我的年龄，他自己当会反对他的教义!他的高贵足够反对他的教义!

但你仍然是不成熟。这青年不成熟地爱，也不成熟地仇恨人和大地。他的灵魂和他的精神的翅膀仍是被锁着而沉重!

但成人的童心多于青年，而悲郁却少于青年：他对于生死理解得更多。

自由而死和死于自由；当肯定已非时，便是一个神圣的否定者：如是他理解了生和死。

朋友们哟，我从你们的灵魂恳求着这：你们的死须不是对于人类和大地的谩渎!

当你们死，你们的精神和道德当辉灿着如落霞之环照耀着世界：否则你们的死是失败的。

我如是愿意着死，使你们朋友们为我之故而更爱大地；我愿意复返于地，使我于诞生我者之地中得享安息。

真的，查拉斯图拉有一个目标：他向那里投掷着他的球。现在，朋友们，做我的目标的嗣子吧!我向你们投掷了这金球。

最妙是我看着你们，我的朋友们，投掷着球!

所以我仍然在大地上待一会——原谅我!

查拉斯图拉如是说。

选择性死亡

弗雷切尔

当代医学伦理学家。本文选自南川、黄炎平编译《与名家一起体验死》，北京，光明日报出版社，2001。选文有删节。

死亡：敌人和朋友

在所有对选择性死亡的谈论中，即：宁要经过抉择的或道德的死亡而不愿宿命的或非道德的死亡(所谓道德的，总是意味着同非自愿或孤立无助相反的自愿行为)——基本问题在于人类是否将死亡看做一大公敌，而从不认做朋友。难道死亡从来不受欢迎?我们是否可以从不选择以向往和会见死亡?数年前，洛根·克伦顿林博士在其使知识成为大众抗御疾患的武器之部分而作的普及化努力中，认为死亡在某种时候也是一个朋友。他这样写道："我反复对它进行回味。在我看来，死亡似乎从本质上是某种创造性的智力展示其特性之作用的几项证据，我把这种特性认做心灵素质。我曾经在偶然发现所谓的生命能量的形式中表明了某类邪恶的力量。而在偶然发现生命后想到死亡，这对于时代精神无疑是一个重要的打击。"

这里的逻辑要么是竭力避免，要么是结盟于寿终正寝，因为它恰好适合于人类需要。而这正好就是所有的医学所做的事情；为了那些经过抉择而充满人性的目标，它要么运用，要么智胜所有生物学上的力量。医学，从根本上来说，就是对盲目、残忍而无理性的天性的一种抵御和干涉。300年前，托马斯·西顿哈姆称之为"对使人衰弱者的支持扶植和对残暴天性的强迫压制"。医学拒绝"让神(或者天性)统治所有必然之事"，但对死亡则是例外。它为何该就此止步?莫里斯·麦特林克坚信"总有一天，科学将会抗议死亡的恐怖并且还会缩短我们所受的痛苦"。而这一天指日可待，确切地说，这是由于医疗科学的成就以及这类成就所创造的重新考虑我们的价值和我们关于人的观念这些压力。

医学的最主要的存在之理由，用阿尔伯特·史怀泽的话说，是"敬畏生命"。生命乃是其职责。不过，这离将生死攸关的生命火花加以绝对化而不顾人类个性及其权利的想法相距甚远。使任何其他的考虑都屈从于勉强的感觉能力，这样做，是使生物学上的生命成为一个偶像、一个幽灵。这正是活力论的谬误。呼吸作用、血液循环、反应能力，诸如此类，并非是自在的目的。事情难道不是这样：生命就其最完整的意义包括死亡，而既然不论生命是如此建设性地还是强迫性地发挥作用，死亡肯定会到来，展现在我们面前惟一实在的问题是死亡如何来临，是作为好死，还是作为恶死(dysthanasia,"痛苦不堪的死亡")?

大卫·卡洛夫斯基，他为斯隆·凯特林学院做出了极大的贡献，他在1961年美国癌症协会的一次会议上很明确地提出了彻底的活力论观点。他反对让病人逝去，不论病人处于何种境地。他争辩说，使病人活下来这一实践是为"国家设计者、效率专家、社会工作者、哲学家、神职人员、经济学家、慈善家和人道主义者所赞同和认可的"。撇开这是一个相当杂乱

硬拼凑起来的一群人(实际上包括任何从事助人和辅助职业的人)不谈，这项指控表明了许多医生之戒备森严、近乎偏执妄想狂的心理。卡洛夫斯基公开声称的采取一切可能的措施和手段以保存生命的主要理由是那种古老的统计学上的谬论，即“在最后一分钟也许会出现奇迹，某种新的发现或者一种其妙莫名的缓解”。然而，还有什么比不做出决断而躲到一种毫无先行的盖然性的逻辑可能性后面更不负责的行为呢?

卡洛夫斯基引证了一个患有大肠癌的病人作为“伦理”医学的例证。患者在做了结肠切开术后旧病重犯，因而接受X射线治疗。放射性亚磷检查到腹水，而一种抗生素阻止住了支气管肺炎。癌细胞转移使肝脏功能尽失，还有数不清的阻滞行为、感觉麻木、创伤，最终死期“来临”。患者活了十个月，但若不是这样抢救，他或许在数天或者数周内就已死去。把死期增至十个月是对呢还是错了?它所增加的更多的是生命还是更多的是死亡?谁是受益者?这是什么利益?在卡洛夫斯基博士看来，维持生物功能或者“生命”这种义务并非权衡利益得失问题。在他看来，何为正确或者善，是内在而固有的；并且生命这类事情，从本质上来说，是无比珍贵的——它具有比任何其他事物高得多的价值。不仅在生和死的问题中，就是在伦理学所关心的所有情形中，这也是根本性的问题。难道事情或行为的价值或者称心合意是内在而固有的，而同环境和场合漠不相关，毫无干系，抑或正确和善的行为偶尔地和外在地也依赖于环境的场合?倘若你持那种内在论见解，那么即便不是所有义务至少也有一些义务是绝对而普遍的；而如果你持外在论观点，所有的义务就都是相对的。正如其他许多人一样，卡洛夫斯基是一个绝对主义者。我本人则不敢苟同。在绝对主义者看来，有些事情从来就不可以接受承担责任的决断和选择；而在“境况伦理”中，则一切事情都是可接受承担责任的决断和选择。

反对意见

在《道德与医学》一书中，我已经鉴别并且通篇讨论了对安乐死的十种不同反对意见。我不打算对所有这些意见进行追根溯源。不过，在对安乐死(我们可称之为选择性死亡，如果我们愿意的话)的传统的反对意见中有些因素一再呈现出来。认为安乐死是自杀的这种反对意见只是徒有其名，它实际上并非无可怀疑。认为安乐死是谋杀的反对意见纯粹是求诸这个问题，因为问题恰恰在于出于医疗的原因而产生的自杀是否被认为是一宗非法的处决。当人们引证基督教十戒时，他们常常未能注意到，十戒禁止谋杀，而并非是禁止这样的处决，并且这还同合法的和不合法的死亡和处决的整个问题连接起来。很明显，在犹太教徒中，亦如在基督教徒中，素食主义者或和平主义消极主义者或者反对死刑者都不曾占有很大市场。

曾经有一个基督教主教严厉地批评我，因为我想要解脱这些罹患痛苦而无可救药的病人，因而我无视了神学上所谓的痛苦所引起的心灵上的利

益(“赎罪效果”)，比如耶稣之被钉死在十字架上。主教本人忽视了下述事实，即牺牲之痛苦是自愿的、经过抉择的，而且是有意识的。在绝大部分晚期痛苦和丧失了人的功能的事例中，不存在任何赎罪的意义。而一旦被赋予了选择死亡的权利，绝大部分人会出于冲动选择死亡或者出于自私的理由而默许和怂恿他人去做。这还需要什么比“对一件事物的滥用并非排除对它的运用”更好的答复?否则，我们就总是不得不抑制任何研究、创造发明和发展，而正是这些扩展了我们人类对生命诸条件的控制，因为所有这类力量既可运用于邪恶的企图，亦可运用于善良的目的。

有些人说，假如我们社会及文化容忍在我们曾经提及过的这些情形中的自杀，那么结果会是生命的贬值和我们的道德力量的削弱。他们似乎想到，所有的兴趣都会丧失，例如在无微不至的护理小组中，并且甚至没有人会对电码90号紧急事件呼叫做出反应!假如说存在着由于死亡控制之实践而日益加强的危险，由于同样原因，也存在着由于永无止境地延长生命而超出任何个体或者人类状态的实践而日益加强的危险。波普关于不道德行为的界线一分为二：“不过，通常来看，熟悉她的面孔，我们首先是忍耐，其次是怜悯，再然后是拥抱。”下述情形至少是可能的，即安乐死在使道德败坏的影响方面远不及长统袜和筹划使用大量灭绝人的武器，甚至使用“战术”导弹，以及现代军事技术的总体战这些事情。除此而外，并非每个人都在哭叫，死亡的恐惧使我惊慌失措；有这么一批心地完美者，他们无所畏惧。C.S.刘易斯说道：“安全可以告慰那些心地完美者，他们将会见到上帝，因为惟有那些心地完美者才怀有此念。”对来世的恐惧，在宗教信奉者和怀疑论者之中都一样，几乎已经消失了，原始人和少数几个教条主义的老顽固倒是例外。

在整个逐步展开的讨论中，最为异常的态度也许是医务界的官方或正式态度，比如美国医学协会以及类似团体所持之态度。他们所反对的仅仅是使安乐死成为合法的，这也就是说，他们想要运用他们自己的判断力(斟酌决定的自由)，正如他们历来所做的那般。但是他们并非想要什么公众的承认，即承认他们有任何这类斟酌决定的自由或者说曾经运用过这种判断力。诚然，事实在于，即便在安乐死的第三种形式中，医生也是容易遭到治疗失当的起诉的(原因“是他们未能凭他们应有的能力和临床实践去做好本职工作”)。因而，从根本上说来，在医学界存在着一种惊慌失措、谈虎色变又“装模作样、企图开脱责任”的讨论，他们还一致在法庭上众口一词地拒绝做出不利于医务同行的证词，而不论这项指控和这些事实是否存在。正如在其他的许多事情中，法律以及惯常的智慧在这种事情中，从医疗进展的观点来看，是毫无希望地落后于时代的。然而，这一天即将来临，只要医生承认，正如他们正在慢慢地接受下述这种伦理道德规范，即从一开始，他们就出于精神的、情感的和社会的幸福等治疗上的理由而结束某些生命(流产)，那么他们同样应该出于这些理由而在人生尽头结束某些生命，即治疗学上的安乐死。

动员患者以任何方式实施安乐死，好像这不费吹灰之力，但是这样做对于道德上冥顽不化者是不公平的，事实上也是错误的。最好的诊断学家

和症状预断家有时也会遭受挫折。充其量，描述一个专业人员，不论他的专业领域，其最保险的方法是把他说成一个受过教育的猜测对象。我们绝无可能“肯定”这个“毫无希望”的患者确实毫无希望。起死回生的复苏程序现在已经极大地增加了我们使溺水者或者冻伤者复活的机会，而不久前这类患者是无可救药的。对于心肌梗塞、缺氧症、某些脑血管损伤、自发的低血糖，诸如此类也是如此。……惟有死才是确凿无疑的，它按照自身的或者我们的条件而来。然而面对人类对健康、生命和死亡的有限知识，甚至我们的医生也不能做出完美无缺的“瞎估计”。这样，我们实际上陷入了宿命主义的圈套。但是，倘若医生们真正具有创造性的能力，并且我确信他们具有，那么为何在后来而不在前期就拒绝他们的首创精神?“有”一个医生这意味着什么?

巨子遗嘱

理解我，我的兄弟

贝多芬

(1770—1827)，德国音乐家。本文选自傅雷译《贝多芬传》，《傅雷译文集》(11卷)，合肥，安徽人民出版社，1983。原题为《埃林耿希太脱遗嘱》，现题为编者所改。埃林耿希太脱是维也纳近郊小镇，贝多芬曾在此勾留。

给我的兄弟卡尔与约翰·贝多芬

噢，你们这般人，把我当做或使人把我看做心怀怨恨的，疯狂的，或愤世嫉俗的，你们真是诬蔑了我!你们不知道在那些外表之下的隐秘的理由!从童年起，我的心和精神都倾向于慈悲的情操。甚至我老是准备去完成一些伟大的事业。可是你们想，六年以来我的身体何等恶劣。没有头脑的医生加深了我的病，我年复一年地受着骗，空存着好转的希望，终于不得不看到一种“持久的病症”，即使痊愈不是完全无望，也得要长久的年代。生就一副热烈与活动的性格，甚至也能适应社会的消遣，我却老早被迫和人类分离，过着孤独生活。如果有时我要克服这一切，噢!总是被我残废这个悲惨的经验挡住了路!可是我不能对人说：“讲得高声一些，叫喊罢；因为我是聋子!”啊!我怎能让人知道我的“一种感官”出了毛病，这感官在我是应该特别比人优胜，而我从前这副感官确比音乐界中谁都更完满的!——噢!这我办不到!——所以倘你们看见我孤僻自处，请你们原谅，因为我心中是要和人们做伴的。我的灾祸对我是加倍的难受，因为我因之被人误解。在人群的交接中，在微妙的谈话中，在彼此的倾吐中去获得安慰，于我是禁止的。孤独，完全的孤独。越是需要我

在社会上露面，我越是不能冒险。我只能过着亡命者的生活。如果我走近一个集团，我的心就惨痛欲裂，惟恐人家发觉我的病。

因此我最近在乡下住了六个月。我的高明的医生劝我尽量保护我的听觉，他迎合我的心意。然而多少次我觉得非与社会接近不可时，我就禁不住要去了。但当我旁边的人听到远处的笛声而“我听不见”时，或“他听见牧童歌唱”而我一无所闻时，真是何等的屈辱［注释：关于这段痛苦的怨叹，我要提出一些意见，为谁都不曾提过的。大家知道在《田园交响乐》第二章之末，乐队奏出夜莺、杜鹃、鹌鹑的歌声，而且可说整个交响乐都是用自然界的歌唱与喁语组成的。美学家们发表过许多议论，要决定应否赞成这一类模仿音乐的尝试。没有一个人注意到贝多芬实在并未模仿，既然他什么都已无法听见：他只在精神上重造一个于他已经死灭的世界。就是这一点使他乐章中唤引起群鸟歌唱的部分显得如此动人。要听到它们的惟一的方法，是使它们在他心中歌唱。——原注］!这一类的经验几乎使我完全陷于绝望：我的不致自杀也是间不容发的事了。——“是艺术”，就只是艺术留住了我。啊!在我尚未把我感到的使命全部完成之前，我觉得不能离开这个世界。这样我总挨延着这种悲惨的——实在是悲惨的——生活，这个如是虚弱的身体，些少变化就曾使健康变为疾病的身体!——“忍耐啊!”——人家这么说着。我如今也只能把它来当做我的向导了。我已经有了耐性。——但愿我抵抗的决心长久支持，直到无情的死神来割断我的生命腺的时候。——也许这倒更好，也许并不：总之我已端整好了。——28岁上，我已不得不看破一切，这不是容易的；要保持这种态度，在一个艺术家比别人更难。

神明啊!你在天上参透着我的心，你认识它，你知道它对人类抱着热爱，抱着行善的志愿!噢，人啊，要是你们有一天读到这些，别忘记你们曾对我不公平；但愿不幸的人，看见一个与他同样的遭难者，不顾自然的阻碍，竭尽所能地厕身于艺术家与优秀人士之列，而能借以自慰。

你们，我的兄弟卡尔和约翰，我死后倘希密脱教授尚在人世的话，用我的名义去请求他，把我的病状详细叙述，在我的病史之外再加上现在这封信，使社会在我死后尽可能地和我言归于好。——同时我承认你们是我的一些薄产的承继者。公公平平地分配，和睦相爱，缓急相助。你们给我的损害，你们知道我久已原谅。你，兄弟卡尔，我特别感谢你近来对我的忠诚。我祝望你们享有更幸福的生活，不像我这样的充满着烦恼。把“德性”教给你们的孩子：使人幸福的是德性而非金钱。这是我的经验之谈。在患难中支持我的是道德，使我不曾自杀的，除了艺术以外也是道德。——别了，相亲相爱罢!——我感谢所有的朋友，特别是李区诺斯基亲王和希密脱教授。——我希望李区诺斯基的乐器［注释：按系指李氏送给他的钢琴。——译者注］能保存在你们之中任何一个的手里。但切勿因之而有何争论。倘能有助于你们，那么尽管卖掉它，不必迟疑。要是我在墓内还能帮助你们，我将何等的欢喜!

若果如此，我将怀着何等的欢心飞向死神。——倘使死神在我不及发展我所有的官能之前便降临，那么，虽然我命途多舛，我还嫌它来得过

早，我祝祷能展缓它的出现。——但即使如此，我也快乐了。它岂非把我从无穷的痛苦中解放了出来?——死亡愿意什么时候来就什么时候来罢，我将勇敢地迎接你。——别了，切勿把我在死亡中完全忘掉；我是值得你们思念的，因为我在世时常常思念你们，想使你们幸福。但愿你们幸福!

鲁特维克·范·贝多芬1802年10月6日埃林耿希太脱

给我的兄弟卡尔和约翰在我死后开拆并执行

埃林耿希太脱，1802年10月10日。——这样，我向你们告别了，——当然是很伤心的。——是的，我的希望，——至少在某程度内痊愈的希望，把我遗弃了。好似秋天的树叶摇落枯萎一般——这希望于我也枯萎死灭了。几乎和我来时一样。——我去了。——即使最大的勇气——屡次在美妙的夏天支持过我的，它也消逝了。——噢，万能的主宰，给我一天纯粹的快乐罢!——我没有听到欢乐的深远的声音已经多久!——噢!什么时候，噢，神明!什么时候我再能在自然与人类的庙堂中感觉到欢乐?——永远不?——不!——噢!这太残酷了!

我愿为文化而死

茨威格

(1881—1942)，奥地利作家。本文选自张玉书《重现辉煌的大师》，载《茨威格小说集》(上)，北京，中国发展出版社，1997。现题为编者所加。

“在我自觉自愿、完全清醒地与人生诀别之前，还有最后一项义务亟须我去履行，那就是衷心感谢这个奇妙的国度巴西，它如此友善、好客地给我和我的工作以憩息的场所。我对这个国家的热爱与日俱增。与我操同一种语言的世界对我来说业已沉沦，我的精神故乡欧罗巴亦已自我毁灭，从此以后，我更愿在此地开始重建我的生活。但是一个年逾六旬的人再度从头开始是需要特殊的力量的，而我的力量却因长年无家可归、浪迹天涯而消耗殆尽。所以我认为还不如及时不失尊严地结束我的生命为好。对我来说，脑力劳动是最纯粹的快乐，个人自由是这个世界上最崇高的财富。我向我所有的朋友致意!愿他们经过这个漫漫长夜还能看到

旭日东升!而我这个过于性急的人要先他们而去了!”

斯特凡·茨威格1942年2月22日于彼德罗保利斯

让我平静地离去

戴高乐

(1890—1970)，曾任法国总统。本文选自让·拉古都尔《戴高乐全传》，允道等译，北京，军事科学出版社，1988。现题为编者所加。

我希望在科隆贝教堂为我举行葬礼。

如果我在他地去世，应将我的遗体运回我家，不举行任何公开仪式。

我的墓地就是已经安葬了我女儿安娜的那块墓地，我妻子将来有一天也要安葬在那里。

碑文是：夏尔·戴高乐(1890—)。别的什么都不要。

仪式将由我的儿子、女儿、女婿、儿媳，在我的办公室的协助下进行安排，务必使之极其简单。

我不要国葬。不要总统、部长、两院各单位和行政、司法机构参加。

只有法国军队可以以军队的身份正式参加，但参加的人数应该很少。不要音乐，不要军乐队，不要吹吹打打。

在教堂里和别的地方，都不要发表讲话。

在议会里，不念悼词。

举行仪式时，

除了给我的家属，

给我的那些曾经荣获解放勋章的战友，

给科隆贝镇议会留出席位外，不留其他任何席位。

法国和世界上其他一些国家的男女，如果愿意的话，可以把我的遗体护送到我的墓地，以此作为对我的纪念。

但是，我希望在安静的气氛中把我的遗体送到我的墓地。

我事先声明拒绝接受法国或外国的勋章、晋升、称号、表彰和声明。

无论授予我什么，都是违背我的遗愿的。

夏尔·戴高乐

忘记我，管自己生活

鲁 迅

(1881—1936)，中国现代作家。本文选自《鲁迅全集》(6)，北京，人民文学出版社，1981。原题为《死》，有删节，现题为编者所加。

一、不得因为丧事，收受任何人一文钱。——但老朋友的，不在此例。

二、赶快收敛，埋掉，拉倒。

三、不要做任何关于纪念的事情。

四、忘记我，管自己生活。——倘不，那就真是胡涂虫。

五、孩子长大，倘无才能，可寻点小事情过活，万不可去做空头文学家或美术家。

六、别人应许给你的事物，不可当真。

七、损着别人的牙眼，却反对报复，主张宽容的人，万勿和他接近。

我要死得清白

傅 雷

(1908—1966)，中国现代文学艺术翻译家。本文选自《傅雷家书》(增订第五版)，北京，三联书店，1998。现题为编者所加。

人秀：

尽管所谓的反党罪证(一面小镜子和一张褪色的旧画报)是在我们家里搜出的，百口莫辩的，可是我们至死也不承认是我们自己的东西(实系寄存箱内理出之物)。我们纵有千万罪行，却从来不曾有过变天思想。我们也知道搜出的罪证虽然有口难辩，在英明的共产党领导和伟大的毛主席领导之下的中华人民共和国，决不至因之而判重刑。只是含冤不白，无法洗刷的日子比坐牢还要难过。何况光是教育出一个叛徒傅聪来，在人民面前已经死有余辜了!更何况像我们这种来自旧社会的渣滓早应该自动退出历史舞台了!

因为你是梅馥的胞兄，因为我们别无至亲骨肉，善后事只能委托你了。如你以立场关系不便接受，则请向上级或法院请示后再行处理。委托数事如下：

一、代付9月份房租55.29元(附现款)。

二、武康大楼(淮海路底)606室沈仲章托代修奥米茄自动男手表一只，请交还。

三、故老母余剩遗款，由人秀处理。

四、旧挂表(钢)一只，旧小女表一只，赠保姆周菊娣。

五、600元存单一纸给周菊娣，作过渡时期生活费。她是劳动人民，一生孤苦，我们不愿她无故受累。

六、姑母傅仪寄存我们家存单一纸600元，请交还。

七、姑母傅仪寄存之联义山庄墓地收据一纸，此次经过红卫兵搜查后遍觅不得，很抱歉。

八、姑母傅仪寄存我们家之饰物，与我们自有的，同时被红卫兵取去没收，只能以存单3纸(共370元)又小额储蓄三张，作为赔偿。

九、三姐朱纯寄存我们家之饰物，亦被一并充公，请代道歉。她寄存衣箱贰只(三楼)暂时被封，瓷器木箱壹只，将来待公家启封后由你代领。尚有家具数件，问周菊娣便知。

十、旧自用奥米茄自动男手表一只，又旧男手表一只，本拟给敏儿与×××，但恐妨碍他们的政治立场，故请人秀自由处理。

十一、现钞53.30元，作为我们火葬费。

十二、楼上宋家借用之家具，由陈叔陶按单收回。

十三、自有家具，由你处理。图书字画听候公家决定。

使你为我们受累，实在不安，但也别无他人可托，谅之谅之!

傅雷 梅馥

1966年9月2日夜

死亡与永生

别尔嘉耶夫

(1871—1948)，俄国宗教思想家、哲学家。本文选自别尔嘉耶夫《论人的使命》，张百春译，上海，学林出版社，2000。选文、注释有删节。

1

……死亡问题是生活中最深刻和最显著的事实，这个事实能使必死的人中的最卑贱的一个超越生活的日常性和庸俗。只有死亡的事实才能深刻地提出生命的意义问题。这个世界上的生命之所以有意义，只是因为有死亡，假如在我们的世界里没有死亡，那么生命就会丧失意义。意义与终点相关。假如没有终点，也就是说在我们的世界上存在着无限的生命，那么在这样的生命中就不会有意义。意义在封闭的此世之外，因此获得意义就要以这个世界的终结为前提。值得注意的是，在死亡面前应该体验到恐怖，在死亡里应该看到极端的恶的人们，还是把彻底地获得意义同死亡联系在一起。作为最后的恐怖和极端的恶的死亡却是从令人厌恶的时间走向永恒的惟一出路。永生的和永恒的生命只有通过死亡才能获得。人的最后期待与死亡相关，而死亡显示的是恶在世界上的统治。这就是死亡最大的悖论。根据基督教信仰，死亡是罪的结果，是必须克服的最后一个敌人，是极端的恶。与此同时，在我们罪恶的世界里，死亡是件好事，是价值。死亡引起我们无法表达的敬畏，这不但因为它是恶，而且还因为在死亡里有深刻性和伟大之处，它们震撼着我们的日常世界，超越在我们的此世生活中积累的，只适合此世生命法律的力量。要正确地理解死亡，正确地对待死亡，必须要有非凡的精神努力，需要有精神的启蒙。可以说，人在其一生中的道德体验的意义就在于使人达到理解死亡的高度，使人正确地对待死亡。当柏拉图教导说，哲学无非就是对死亡的准备，他是对的。但不幸的只是哲学自身不知道应该如何死，应该如何战胜死。关于永生的哲学学说找不到这样的路。可以这样说，就自己的最高成就而言，伦理学在更大程度上是死亡的伦理学，而不是生命伦理学，因为死亡展示生命的深度，显现终点，只有终点才能赋予生命以意义。生命是高尚的，这只是因为在其中有死亡，有终点，这个终点证明，人的使命是另外的一种更高的生命。假如没有

死亡和终点，那么生命就将是卑鄙的，就将是无意义的。在无限的时间里，意义永远也不能被揭示，意义在永恒之中。但是，时间中的生命和永恒中的生命之间是深渊，越过这个深渊只有通过死亡的途径，通过对中断的恐惧。在被理解为封闭的、自足的和完满的此世里，一切都是无意义的，因为一切都是暂时的，即死亡和死的特征永远属于这个世界，是此世和此世里所发生的一切事物之所以无意义的根源。这是向有限的和封闭的视野所展现的真理的一半。海德格尔是正确的，他说，日常性(das Man)能使与死亡相关的忧郁麻木。日常性所引起的是面对死亡的鄙俗的恐惧，对作为无意义的根源的死亡的战栗。但还有另一半真理，它不向日常的视野敞开。死亡不但是此世生命的无意义，生命的腐朽，而且还是从深处来的标志，它指明存在着生命的最高意义。不是鄙俗的恐惧，而是深刻的忧郁和由死亡引起的敬畏表面，我们不但属于表面，而且还属于深处，我们不但属于时间中的生活日常性，而且还属于永恒。永恒在时间中不但能够吸引人，而且还能产生敬畏和忧郁。能够引起敬畏和忧郁的不但是有终结的和有死亡的东西，对我们来说是珍贵的，是我们所留恋的东西，而且在更大的程度上，在更深刻的意义上，是在时间和永恒之间所裂开的深渊。敬畏和忧郁与跨越深渊相关，它们也是人的希望，是一种期待，所期待的是，最终的意义将显现和实现。死亡不仅是人的敬畏，而且也是人的希望，尽管人并不总是意识到这一点，也不能直接面对它。来自于另外一个世界的意义对此世之人的作用更加严酷，并要求人经历死亡。死亡不仅仅是生物学和心理学上的事实，而且也是精神现象。死亡的意义在于，在时间中不可能有永恒，在时间中没有终点就是无意义。

但是，死亡是生命的现象，它还在生命的此岸，是生命的一种反应，是对来自生命方面的对时间终点的要求的反应。不应该把死亡仅仅理解为生命的最后一个瞬间，即在它之后到来的或者是非存在，或者是死后的存在。死亡是波及整个生命的现象。我们的生命充满着死亡。生命是不断的死亡，是对一切方面的终点的体验，是永恒对时间的不断的审判。生命是同死亡的不断斗争，是人的身体和灵魂的局部死亡。我们生命内部的死亡是由于不可能在时间和空间中容纳完满而造成的。时间和空间是能够带来死亡的，它们所导致的分裂就是对死亡的局部体验。当人的情感在时间中消失的时候，这就是对死亡的体验。当在空间中发生着与人、家、城市、花园、动物的分离，这种分离总是伴随着这样一种感觉，也许你再也不能见到它们了，那么，这就是对死亡的体验。对时间和空间中的一切分离和分裂的忧郁都是对死亡的忧郁。我还记得痛苦的忧郁经验，在我还是小孩的时候，在任何一次分别中我都体验到这样的忧郁。这一点具有如此普遍的特征，许多事情都能引起我对死亡的忧郁，比如，我再也见不到一个与我毫不相干的人，一个与我格格不入的人；我再永远也见不到一个我偶然路过的城市，以及我在其中只停留了几天的房间；我再永远也见不到这棵树，我偶然遇到的这条狗，等等。当然，这就是关于生命内部死亡的经验。在不能容纳完满，注定要分裂和分离的时间和空间中，生命里占统治地位的总是死亡，死亡所意味的是，意义在永恒之中，在完满之中，意义在其中占统治地位的生命不再

体验分裂和分离，不再体验人的情感和思想的腐朽和死亡。对我们来说，死亡不仅仅是当我们死的时候才到来，而且在我们的亲人死亡时，死亡对我们而言也已经到来。在生命中我们拥有对死亡的体验，尽管不是最终的体验。我们不能容忍死亡，不但不能容忍人的死亡，而且也不能容忍动物、花朵、树木、物品和房屋的死亡。全部存在的永恒就是生命的实质。同时，到达永恒只能通过经历死亡的途径，死亡是这个世界上的一切的结局，而且生命越复杂，生命层次越高级，它受死亡的威胁也越大。山比人活得会更长久，尽管山的生命就自己的质而言不那么复杂和高尚。勃朗峰比圣徒和天才更长寿。无生命的物体比有生命的存在物更稳定。

2

……死亡的悖论在世界上不仅有伦理学的表现，而且还有其美学的表达。死亡是反常的，它是极端反常的现象，是解体，是丧失面孔，是丧失一切面貌和形象，是物质世界的低级元素的胜利。然而，死亡又是美好的，它能使必死的人中的最卑贱的一个变得高尚，使他与最优秀的人并列，死亡能战胜庸俗和日常性的反常现象。有这样一个现象，死人的脸要比他活着的时候更漂亮，更和谐。身临死人的周围，反常的和凶恶的感觉都会过去和消失。死亡是最后的恶，但它比此世的生命更高尚。过去的美和魅力与死亡的能够使人高尚的事实相关。正是死亡使过去获得净化，并把永恒的印记加给过去。在死亡里发生的不但是解体，而且还有净化。任何腐朽的、解体的和腐烂的东西都无法经受住死亡的考验。能够经受住这个考验的只有永恒。生命的重要意义是与死亡相关的，只有在死亡的面前它才能被显现出来，无论承认这一点是多么的可怕。人的道德意义在对死亡的体验中显现，人的生命自身就被这种死亡所充满。

同时，为了永恒生命而与死亡进行斗争是人的主要任务。伦理学的基本原则可以这样来制定：你应该这样行事，无论在什么地方，无论在什么方面，无论对待谁，无论对待什么事情，都要肯定永恒的和永生的生命，战胜死亡。忘记哪怕是一个活生生存在物的死亡都是卑鄙的，容忍死亡是卑贱的。最卑微的、最可怜的被造物的死亡都是不能忍受的，如果相对于这个被造物而言，死亡是不可战胜的，那么，世界就不能被证明，也不可能被接受。一切都应该再生，获得永恒的生命。这意味着，不但针对人，而且针对动物、植物，甚至针对物品都应该肯定永恒的本体论原则。人时时处处都应该成为生命的赋予者，释放生命的创造大能。对一切有生命之物的爱，对一切存在物的爱，超越对抽象理念的爱，就是为了永恒生命而同死亡进行斗争。基督对世界和人的爱就是赋予丰富的生命，是对能够带来死亡的力量的胜利。禁欲生活的意义就在于，它是在自身中同死亡的斗争，在自身中反对死亡。为了永恒的生命而同死亡斗争，要求对待自己和他人这样的态度，仿佛你自己和他人在任何一个时刻都可能死亡。这就是世界上死亡的道德意义。要战胜对死

亡的低级的、动物般的恐惧，但在自身中要永远拥有对死亡的精神上的恐惧，拥有对死亡秘密的神圣敬畏。要知道，人们是从死亡那里获得了关于超自然的观念的。宗教的敌人，如伊壁鸠鲁，认为承认了宗教的根源是对死亡的恐惧，就等于推翻了宗教。然而，他们永远也无法推翻这样一个真理，在对死亡的恐惧中，在对死亡的神圣敬畏中，人将认识存在的最深刻的秘密，在死亡里也有神的启示。生和死的道德悖论可以表示成这样一个绝对命令：对待活着的人，就像对待死去的人那样，对待死去的人，就像对待活着的人那样，也就是说，要永远记住作为生命秘密的死亡，无论在生命中，还是在死亡中，都要肯定永恒的生命。生命不是在自己软弱的方面，而是在自己的力量、紧张和丰满方面与死亡相关。这一点在狄奥尼索斯 [注释：狄奥尼索斯：在希腊罗马的神话中，他是植物神，特别是以酒与狂欢之神著称。] 精神中可以感觉到，并在爱中获得显现，爱永远与死亡相关。欲望就是生命的最紧张的表现，它总会引起死亡。接受爱的丰满力量和爱的悲剧的人就是在接受死亡。过分珍视生命、逃避死亡的人，就是在逃避爱的命运，为了生命的其他任务而牺牲爱。在性爱中被赋予了生命紧张的最高峰，这个最高峰将引向世界上的灭亡和死亡。爱着的人必定遭受死亡，并使被爱的人遭受死亡。在瓦格纳的《特里斯坦和伊索尔德》的第二场就有关于这一点的音乐启示。社会日常性企图削弱爱与死亡的联系，希望保卫世界上的爱，并组织它。然而，社会日常性甚至还没有能力发现爱。它只能组织种族的生活，只知道一个反对死亡的手段——生。在生里，生命仿佛在战胜死亡。但是这个胜利不愿意知道个性，个性的命运及其愿望，它只知道种族生命。一切生着的都注定要死亡，并使被生者也遭受死亡。在生中战胜死亡是虚幻的胜利。自然界不知道战胜死亡的秘密，这个秘密只能来自超自然的世界。人类在其整个历史中都在努力同死亡斗争，在这个基础上产生了各种不同的信仰和学说，有时它们靠对死亡的遗忘，有时它们靠的是对死亡的理想化和对灭亡的陶醉。

3

在人身上，永生的和永恒的不是心理的元素和肉体的元素，不是这些元素自身，而是精神元素，它在心理的和肉体的元素中的作用便构成个性，实现着上帝的形象和样式。作为属于不朽世界的精神存在物，人是永生和永恒的，但是，人是精神的存在物不是自然而然的，实际上，只有当他用精神的实质来实现自己，当在其中精神和精神性控制了他的自然因素时，他才是精神存在物。完整性和统一性是由精神在心理和肉体因素中的作用而产生的，这个完整性和统一性就构成了个性。自然个性还不是个性，它不具有永生的特性。自然地成为永生的是人类、种族，而不是个体。永生是由个性通过努力而获得的，是为了个性的斗争，唯心主义教导的是无个性或超个性的精神的永生、观念或价值的永生，而不是个性的永生。费希特或黑格尔不懂得个性的人的永生，在他们那里，人的个性及其永恒的命运为观念、价值、世界精神、世界理性等牺牲。这里也有合理的因素。这就是，永生的和属于永恒的不是自然的、

经验的人，而是人身上精神的、观念的和价值的原则。唯心主义关于永生的学说的不合理性在于，这个精神的、观念的和价值的原则不构成永恒的个性，不去为了永恒而改变人的所有的力量，而是与人脱离，构成一个理想的天空，构成无个性的和非人性的精神，让人及人的个性遭到腐朽和死亡。被实现了的和达到了完整性的个性是永生的。但是在精神世界里不存在封闭的个性，个性是和上帝相连的，和其他个性相连的，和宇宙相连的。唯物主义和实证主义等学说容忍死亡，使死亡合法化，同时努力忘记死亡，在死者的坟墓上建立自己的生活。这些学说没有死亡的记忆，所以它们是平庸的，丧失深度和严肃性。关于进步的学说所研究的完全是人类、种族和即将到来的各代人的未来，而对个性及其命运完全是冷漠的。和进化一样，进步完全是无个性的，这类学说是非人格主义的。对进步的种族来说，死亡是个令人不快的事实，但这个事实是不深刻的，也不是悲剧性的。种族知道自己的永生。死亡只对个性而言，从个性的观点看，才是深刻的和悲剧性的。更高级一点的学说则固有在死亡面前的听天由命，充满着悲伤和忧郁的苟且偷安。在这种情况下，死亡的悲剧性被显现，个性也意识到自己，但是，个性没有精神力量同死亡斗争并战胜它。对待死亡的斯多葛学派［注释：斯多葛学派：在古希腊罗马时期兴盛起来的一派思想，这派思想总是鼓励人们参与人类事业，相信哲学探究的目的在于给人们提供一种以心灵的平静和坚信道德价值为特点的行为方式。］和佛教的态度在死亡面前都是无能为力的，都意味着死亡的胜利，但这个态度比种族理论更高尚一点，因为后者完全忘记了死亡。对待死亡的心理的态度，而不是精神的态度，总是悲伤的和忧郁的，其中总是有回忆的悲伤，这个回忆没有回天之力。只有对待死亡的精神态度才是可以获得胜利的。对待死亡的前基督教的态度都表现为在携带着死亡的命运面前的听天由命。只有基督教懂得战胜死亡。

4

人既是有死的，又是永生的，他属于携带死亡的时间，也属于永恒，他既是精神的存在物，又是自然的存在物。死亡是可怕的悲剧，死亡通过死亡而被复活所战胜。但死亡不是被自然的力量所战胜的，而是被超自然的力量所战胜的。

5

假如人的生命完全被看做是精神，变成精神生命，假如精神原则彻底地控制了自然的因素、心理和肉体因素，那么作为自然事实的死亡就根本不会到来，那么向永恒的过渡就会实现，而且用不着我们从外部理解为死亡的那个事件。永恒生命在时间中就能到来，它可以在每一个瞬间里，在瞬间的深处被显现为永恒的现在。永恒的生命不是未来的生命，

而是现在的生命，是在瞬间深处的生命。在瞬间的这个深处所发生的是时间的断裂。因此，下面的立场在伦理学的意义上是错误的，即在未来中等待永恒，把永恒看做是死后的存在，在时间中等待死亡，为的是接近永恒的神的生命。实际上，在未来永远也不能出现永恒，在未来只有恶无限。只有地狱才能这样去想像。永恒和永恒生命不在未来中到来，而在瞬间到来，即在从时间的出路中到来，在生命在时间里的永恒投影的终结中到来。在海德格尔的哲学术语中这就意味着烦的终结，这个烦就是对存在的时间化。就是说，死亡是作为从外部来的某种自然事实而存在的，这个事实在未来里到来，死亡意味着存在的时间化，意味着生命在未来里的投影。如果从内部看，即从没有投射到时间中的观点看，从在瞬间的深处才能显现的永恒的观点看，死亡是不存在的，一般的死亡只是永恒生命中的一个时刻，是生命的神秘剧的一个时刻。死亡只在此世存在，在时间化了的存在里才有死亡，在“自然界”的意义上存在死亡，而且，揭示精神性，把人引向另外一个意义上的存在，肯定生命中永恒的东西，就是克服死亡、战胜死亡。然而，克服死亡和战胜死亡不意味着忘记死亡和对死亡的无动于衷，而是在精神内部接受死亡，这时死亡已经不再是时间中的自然事实，而是成为意义的显现，这意义来自永恒。

6

对待死亡自身，对待个性的死亡的被动态度也是错误的，这是把死亡当做宿命论的和决定论的自然事实。应该自由地和清醒地接受死亡，不要反对死亡的无意义，相反，自由地和清醒地接受死亡就是精神创造的积极性。有一种虚假的积极性，它反对死亡，不接受死亡。这样的积极性产生的是无法忍受的痛苦。但还有一种真正的积极性，它是永恒对死亡的胜利。实际上，积极的精神不怕死亡。只有消极的精神才怕死亡。积极的精神所体验到的恐惧和敬畏要比死亡的恐惧和敬畏无限地大。积极的精神不被动地向死亡投降，它所怕的与其说是死亡，不如说是地狱和永恒的痛苦。积极的精神体验自己的永恒，死亡对它来说只是作为外在的事实而存在，内在的对它来说是不存在的。但是，积极的精神在永恒命运和永恒审判面前体验到敬畏。在这里我们遇到了一个心理学上的悖论，对许多人而言这个悖论是无法认识和无法理解的。积极的精神直接地和从里面去体验自己的不可消灭性和永恒性，它不但不怕死亡，而且它可能还希望死亡，它羡慕这样的人，他们不相信永生，他们坚信的是一切都与死亡一起结束。认为所谓的对永生的信仰总能给人以安慰、信仰永生的人已把自己放置在特权的和令人羡慕的位置上，这种想法是错误的和轻率的。对永生的信仰不但是给人以安慰的，能够缓解生命的信仰，而且还是可怕的、恐惧的信仰，它用无限的责任给生命增添了负担。那些坚信没有永生、一切都以死亡而告终的人是不懂得这个责任的。

死亡问题不可避免地引出地狱问题。战胜死亡还不是最后的、极端的和彻底的胜利。对死亡的胜利过分地面向时间。最后的、彻底的和极端的胜利是对地狱的胜利，它已经是面向永恒。比费奥多罗夫 [注释：费奥多罗夫(1828—1907)，俄国宗教思想家。] 所提出的复活死去的人的任务更加激进的任务是战胜地狱，从地狱里把所有的体验着“永恒”地狱之苦的人解放出来，这个对地狱的胜利不但是为了自己，而且也是为了所有的被造物。这就是伦理学应该完成的极端的任务：创造性地让所有的被造物从暂时的和“永恒的”地狱之苦中解放出来。不完成这个任务，上帝的天国是不能实现的。

编者旁白

人，孰能无死!但恋生的人，对死总是回避者多，就像鲁迅说的，当孩子降生时，一个道贺者若说孩子将大富大贵，其父母会兴高采烈，若说孩子将来会死，必遭臭骂。但就言说的真实性看，前者只是推测，后者却是事实。人们为何重推测而不重事实?因为怕死。孔子说：未知生，焉知死。俗话亦说：好死不如赖活。国人知足常乐，很少思考死，故活得得意忘形者还真不少。可死毕竟是抹不去的阴影，开始时它虽是一点点，但积点成面，终究要遮蔽生的辉煌；而且死还会突然而至，让生猝不及防。倒是西方人主张向死而生，正是看透人生有限，有此敬畏，虽活得沉重，但往往不虚此生。思考死，倒反激励人在人生旷野掘一口深井，让生命持续喷涌。

人对死有天然恐惧，当生活受到恐惧的侵扰，生活质量也就受到威胁。轻者，会因恐惧而闷闷不乐，失去创造的勇气；重者，会在恐惧的笼罩下战战兢兢，失去活下去的勇气。于是学会让死亡之思与自己平静相守，也就不无必要。蒙田说：“谁教会人死亡，谁就教会人生活。”这不是夸张，而是道出了真谛——人要理智地面对死亡。首先，不应避讳死亡，你永远无法设计出一种能逃脱死亡追踪的生存方式。秦始皇让三千童男童女寻仙海外，并没中止其死亡。死亡本是生命之舞的最后音符，只要有生就有死，逃避死亡就是逃避生命，你能逃得了吗?其二，要敢于直面死亡。当你抱怨死且不愿死时，死亡并不因此而减缓向你移动的步伐。对人而言，与其在死神面前缩手缩脚，不如在死神面前体现人的尊严，以平常但却高傲的态度接受一切。其三，设想平静地死。死会伴随痛苦，其中既有你的痛苦，也有你亲人的痛苦；尤其是后者的痛苦会使死者的痛苦倍增，痛苦会传染，痛苦滋养痛苦，会使痛苦疯长。将死者若能有意识地淡化痛苦，在接受死亡的弥留之际，能以静默的方式来承担死的攻击，便不仅能够减轻自己的痛苦，而且还会减轻亲人的痛苦。像往常那样谈笑风生，是死亡之际的应有风度，这将使生命以一种完整方式去圆寂，而不因临终失态而破碎。大声地欢呼生的到来，默默

承受死的飘逝，这样才能为生命画一个圆满的句号，其间有高潮，有曲折，有诗意。若如此，你便像某智者说的，你虽不是诗人，到最后时刻你也成了一位诗人；若你本来就是诗人，则到最后时刻，你又给自己，也给人类写下了一首诗——这是你所有诗中最完美的诗——无言的人之大诗。

人之死有消极与积极之分。消极死亡只是完成了生命的纯粹生物学运动。及时行乐，饱食终日，无所事事，如此生活诚然单调乏味，像泡沫一样忽生忽灭。积极的死亡，是在完成死亡的物质运动的同时，完成精神的创造。这将使生活变得严谨。它一方面为生活减压，另一方面又为生活加压。为生活减压是为人生减去功利，减去限制，在超越生活的诸多遮蔽以后，让生存变得透彻与明亮，人因此能在近乎本色的状态下生存；若人人如此，则由此组成的社会应当活泼得多，有趣得多。一味地只在功利上打主意，斤斤计较利害得失，那样活，实在太累。为生活加压则是为人生注入意义，有责任地生存。人生若没有责任与意义，无异行尸走肉。“死过”的萧乾有这样的醒悟：他将富贵浮华视做过眼浮云，创造本身才可珍贵且持久，他因此而活得清醒，劲头十足和目标明确。达·芬奇也说过：“度过有意义之一天，则带来香甜之睡眠；度过有意义之一生，则带来幸福之长眠。”于此动心而真能践履者，就为自己的生命注进了无穷活力。尼采论述人的自由的死，其实强调人在活出意义后逝世便无憾。即使个人没有多少业绩，乃至只是无名小卒，只要他感到应当死去就选择死，不再为生命增加痛苦，也不再为社会增加负担，这也是在以一种卑微的方式创造着不卑微的人生意义，此时，他同样令人尊敬。肯定安乐死，正体现了人对死亡的崇高的自主态度。

死是对生的告别，它是生命史剧的最后一幕。本文所选遗嘱，则将死者的恢弘、执著与坦荡展示无遗：生命不仅不因死亡而黯淡，反因死亡再次爆发万千光环。贝多芬用音乐美化了这个世界，但他在世上却很孤独，他向世界、向他的兄弟倾述了他对理解的向往，并且原谅了对他的所有误解，这是多么温柔的意愿啊。贝多芬的心像他的音乐那样幽深邈远。戴高乐风云一世，他对身后哀荣那么淡然，恰恰反衬出他的大气磅礴。茨威格为文化衰落而死，他死得如此凝重，又是如此意味隽永。他的死引发世人对文化的倍加关注与反思。虽然文化不会随他而去，也未似其预言那样衰落下去，但这并不要紧，要紧的是，由此悲观生出希望，而阻止悲观的蔓延以及文化的真正衰亡。鲁迅活得最有骨气，至死也坚守着战士的责任，但他对亲人却是最为大度的：“忘记我，管自己生活。”傅雷是为清白而死，这是人的诚实之死，其控诉至今回荡在后人心中。傅雷之死说明人既要生得条理分明，也要死得条理分明，这才像真正的生命。这些遗嘱告诉我们，一个人的生命图画有多辉煌，他的死亡图画才有多辉煌。用石砌的纪念碑来物化自己的荣耀，历史的风雨总会或早或迟地剥蚀它。只有在人心中铸成的精神碑文，才真正不朽。

思考死亡是难的。因为死亡无法真实触摸。当死亡未至时，人只能以活人的状态去悬揣死亡，与死亡相隔还是千重万重。死亡的无法亲历，使死亡成了人的想像对象。当死亡已至时，人失去知觉，不能沉思，死亡

之思已经关闭，死亡终为何物将不得而知。但人是倔强的，知其不可为而为之，在死亡这个生命之谜上继续着他的思索。他在他人的死亡中体验死亡，在自己的病痛中即部分的死亡中体验死亡，在花开花落、潮生潮灭、云聚云散的一切自然物的消逝中体验死亡，这样做即使仍无助于最终解开死亡之谜，但这种我思我在、我在我将大大开辟自我认识的精神空间，强化自己与自身、与他人、与万物的融通，培养人的悲悯情怀，使人博大仁慈，不就是思考死亡的预想收获?

对人而言，不思考死亡肯定是肤浅的，甚至是灾难性的，这会使你失去对人生目标的准确定位。

记住蒙田的话："生命本无好坏，是好是坏全在你自己。"

开启死亡之思的钥匙握在你自己手中，向哪边转动，由你自己掌握。

(刘锋杰)